

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA**

**Departamento de Antropología Social**



**TESIS DOCTORAL**

**Subjetividad y resistencia desde los márgenes: procesos de articulación  
identitaria entre los gitanos y gitanas LGTB**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

**David Berná Serna**

Directores

Fernando Villaamil Pérez

**Madrid, 2016**

# UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA

Departamento de Antropología Social



TESIS DOCTORAL

Subjetividad y Resistencia desde los Márgenes: Procesos de articulación identitaria entre los gitanos y gitanas LGTB.

David Berná Serna

Dirigido por

Fernando Villaamil Pérez

## Agradecimientos

Comienzo agradeciendo a aquellos y aquellas gitanas gays, lesbianas, trans, queer y heteros que me han permitido formar parte de sus vidas en estos años. Aquellos y aquellas cuyas experiencias compartidas o narradas me han hecho aprender mucho sobre la vida y la antropología. Sin duda muchas gracias.

Agradezco a todos aquellos y aquellas que han formado parte de mi vida académica, tanto como compañeros como mentores. Si un día en la UMH Mercedes Jabardo no hubiera inoculado en mi una forma concreta de pensar la antropología, y hasta cierto punto la vida, hoy no estaría aquí. Por eso y por mucho más, tú lo sabes Mercedes, mil gracias. Pero no me olvido de otras y otros antropólogos, como Pilar Monreal, cuya voz continuamente resuena en mi cabeza cuando me enfrento a la tarea de investigar o escribir, a los que hoy admiro profundamente y les doy las gracias.

Mariel, Bea, Nadia, Aurora, Esther, Fran, Belen, Nuri, Patri, Nati, Antonio, Elena, Irene, Edurne mis antropólogas de referencia emocional, con los que he aprendido tanto, he compartido, pero especialmente he crecido, mil gracias por ser tan vosotras.

Y bueno, no puedo pasar de largo sin pararme en ti Eva. A ti que eres mi amiga, mi familia y mi referencia en muchas cosas, y especialmente en tu forma de mirar y hacer antropología como un acto de vida, gracias, muchas gracias.

Tampoco me puedo olvidar de Ona, que con tanta paciencia me ha acompañado en las neuras, nervios y bloqueos de esta tesis, a ti muchas gracias por ser quien eres. Y como no a ti khadi, que con tus preguntas, tus miradas y tus silencios, me has enseñado tanto.

Gracias a Javi, Alberto, Jesús, Carlos y todos esos que habéis estado ahí también, queriéndome a pesar de todo, gracias.

Y como no, gracias Fernando, que con tanta paciencia, me has acompañado en estos años. Con mucho cariño, pero especialmente con admiración, te doy las gracias desenado tenerte cerca y que sigas siendo esa voz que me aterriza de postmodernismos varios, abriéndome las puertas de una antropología humana, muy humana.

Gracias a vosotros, Madre y Padre, a los dos, que algún día sembrasteis en mi cosas que hoy están aquí presentes. Gracias porque a pesar de mis derivas, seguís estando ahí, lejos pero ahí, gracias. Y como no gracias a ti Abuela, que sabes que tu fuerza y tu valentía son y serán amarres en mi devenir.

Y finalmente a ti Pablo, que si alguien merece gracias, eres tú, a ti que sabes que eres mi faro y mi ancla y que tu presencia, compañía y apoyo ha sido imprescindible. A ti con quien decidí emprender un camino hace cinco años y que sin duda esta tesis lo ha marcado. A tí por tu estar y ser, que me enseñar a vivir y sentir la vida lejos de artificios, a ser más humano, a ti que con tanta paciencia me has apoyado, gracias, todas.



## Tabla de contenido

<b>Agradecimientos.....</b>	<b>2</b>
<b>0. INTRODUCCIÓN .....</b>	<b>7</b>
<b>Capítulo I: Reflexiones etnográficas. Apuntes Metodológicos. ....</b>	<b>19</b>
<b>1. Muestra .....</b>	<b>20</b>
2. La Dura realidad. Un sujeto/objeto diferente. ....	34
<b>3. Trabajo de campo y compromiso .....</b>	<b>36</b>
3.1. Integrarse en la desintegración.....	39
<b>4. El trabajo de campo en sí .....</b>	<b>40</b>
4.1. Entrevistas: entrevistas temáticas-prospectivas y entrevista semi-dirigida .....	41
4.2. Ciberetnografía .....	44
<b>5. Otros espacios de investigación. Documentación .....</b>	<b>55</b>
<b>Capítulo II. Construyendo una ficción. Protogenealogía del gitanismo. ..</b>	<b>57</b>
<b>1. Proto-Genealogías Gitanas. Breve Acercamiento a la cuestión de los</b>	
<b>Cuerpos, Imágenes e Identidad desde el siglo XIV hasta la actualidad .....</b>	<b>58</b>
1.1. Introduciendo la historia de una alteridad .....	58
1.2. La genealogía y el discurso .....	64
1.2.1. Actos de nombrar y existir. El nacimiento de los gitanos .....	65
1.2.2. De gitanos y peregrinos. De la Nobleza a la penosidad .....	73
1.2.3. Los gitanos en el Orden Social.....	79
<b>2. Gitanos y raza. Cuerpo y cultura .....</b>	<b>107</b>
2.1. La mujer, estandarte de la Otredad. De mujeres, gitanas y brujas .....	113
<b>3. Conclusión.....</b>	<b>122</b>
<b>Capítulo III. Cuerpos gitanos. El cuerpo como el centro de la acción del</b>	
<b>poder y las resistencias.....</b>	<b>124</b>
<b>1. Introduciendo el Cuerpo .....</b>	<b>125</b>
<b>2. Modelos Corporales Gitanos. Cuerpos, Formas, Estética e Identidad..</b>	<b>131</b>
2.1. De formas y curvas... ..	132
2.2. Modelos y Cuerpos Normativos Gitanos. Un marco de Inteligibilidad para la construcción. ....	136
2.3. “El porte”, movimientos y actitud del cuerpo gitano .....	139
2.3.1. De movimiento.....	139
<b>3. Dispositivos de control, sujeción y construcción de los cuerpos gitanos</b>	<b>149</b>
3.2. De Escrupulo y Respeto. ....	158
3.2.1. “Los gitanos somos mu escrupulosos” .....	158
3.2.2. “Respetar y Guardar respeto”. Tecnologías de sujeción de cuerpo ....	176

4. Concluyendo con el cuerpo .....	186
<b>Capítulo IV. Ser y estar. Procesos de articulación desde la frontera.....</b>	<b>190</b>
1. Introduciendo la Identidad. Darse cuenta. Descubrimiento, Autodesvelamiento y Construcción de un yo ¿im?posible. ....	191
1.2. Identidad gitana, Identidad Gay: Artefactos biopolíticos en conflicto. .	203
1.3. Descubrimiento y Voluntad. La identidad gay normativa como espacio de seguridad. ....	208
1.4. Identidad Inacabada .....	214
1.5. Las cosas van cambiando. Las nuevas generaciones.....	216
2. La “Supergitanidad”. Articulaciones de la liminalidad y centralidad.	218
3. Silencio y Armarios Gitanos Nacer, crecer y salir. De Armarios Gitanos .....	239
3.1. Definición de Armario Gitano. ....	239
3.2. Cartografiando el Silencio.....	245
3.3. Una de las Razones, la más importante: La familia. Razón oculta mantenimiento del orden normativo y de inteligibilidad gitano. Armarios de 10x10. ....	267
3.4. Una vida sin Armarios?.....	278
4. Concluyendo la indentidad.....	291
<b>Capítulo V. Sociabilidad y estrategias de construcción de vida .....</b>	<b>299</b>
1. Construir una vida. Diálogos entre el afuera y adentro. ....	300
1.1. Introduciéndonos en la homolesbosocialidad gitana.....	300
1.2. Mutaciones en las formas de Homo-lesbosociabilidad .....	301
1.3. Cibersocialización. ....	333
2. Cibervidas. Creando espacios de Posibilidad.....	344
2.1. Entrar y presentarse. El Nick, o la cara pública. ....	344
2.2. Los portales de contactos .....	350
2.3. Espacios Online Heterosituados. Trascendiendo .....	355
2.4. RromagayNet. Espacios cibernéticos de gitanos LGTB .....	359
2.5. Deseo y Resistencia. Gitanos y gitanas en los espacios de ligue online.	373
3. Arquetipos del deseo. Yo prefiero un gitano/una gitana .....	388
4. Mucho más que “pedirse”. Relaciones de Pareja de gitanos lg.....	392
5. Conclusión al capítulo .....	420
<b>Conclusiones Finales .....</b>	<b>428</b>
<b>Bibliografía .....</b>	<b>442</b>
<b>Resumen .....</b>	<b>468</b>
<b>Anexos .....</b>	<b>476</b>

<b>Anexo I. Listado Imagenes .....</b>	<b>477</b>
--	------------

## **0. INTRODUCCIÓN**

La introducción que comienzo a escribir se me presenta como una ardua tarea, tan ardua como ha sido llevar a cabo este proceso de investigación y redacción de la tesis doctoral que hoy tienen ante sus ojos. Introducir esta tesis, entre otras cosas, se me hace difícil porque sin poder evitarlo me obliga a introducirme a mí, a desvelarme. Mentiría si tratara de convencer al lector de que esta tesis ha supuesto un mero ejercicio académico. Quien firma estas páginas, estudió antropología como parte de un proceso idealista de búsqueda e insatisfacción vital de la que era actor desde niño.

Desde muy pequeño, como muchos niños solitarios, me volví adicto a la lectura. La salida del colegio y la llegada a casa no solo suponía llegar al espacio de seguridad y protección, donde no importaba si jugaba al fútbol o era un macho. Especialmente las tardes me acercaban a mi espacio de fuga, donde podía soñar, vivir en mi imaginación otras vidas que me alejarán de ese pueblo, de esa realidad. Cada tarde, daba paso a una noche. El momento en el que me podría volver asomar a esos libros de aventuras que devoraba. Cada minuto, en mi cama leyendo, me alejaba de la soledad y la injuria, del dolor y del miedo. Leer libros de aventuras era una fiesta para mí. Todo lo vivido y sentido en esas lecturas era sazonado por los ocasionales documentales del Antropólogo y periodista Luis Pancorbo que la segunda cadena de TVE emitía. Las noches en las que emitían esos documentales de tierras extrañas y gentes más extrañas aún las celebraba como una fiesta. Esos documentales de los 80, en los que Pancorbo con una voz pausada y emocionada me inocularon la construcción idealista y absolutamente esencialista del antropólogo y su práctica. Una antropología que ha distado mucho de la que luego he sido partícipe y constructor, especialmente cuando le he llevado a la práctica de forma profesional en ayuntamientos y ONG's. Esa fue una antropología que le hablaba a un niño de la posibilidad de existir, de ser feliz, lejos de todo y especialmente lejos

del dolor de ser un niño mariquita. Una antropología a la que ya antes de incorporarme a ella, el mero deseo de alcanzarla, supuso un asidero al que agarrarme en los días de tormenta, que ciertamente no eran pocos.

Con el pasar de los años, hoy, después de una década larga de práctica antropológica debo confesar que esa antropología no me alejó de aquellos demonios, todo lo contrario, como demuestra el tema de esta tesis me llevó al centro del averno. Al igual que mi práctica antropológica esta tesis, ha supuesto una compañera, en ocasiones dulce y, en otras cruel en mi proceso de construcción del David que hoy escribe, un David en continua construcción y deconstrucción.

Comenzar este tesis supuso, por un lado, asumir de forma pública parte de la orientación de mi deseo. Supuso plantarme y mirando al mundo decirle: Sí, tenían razón, era mariquita. Pero no únicamente supuso un *coming out* exterior. Ciertamente es que el tema tratado suponía que la gente pudiera hacer una relación directa entre la temática y mis prácticas. Pero por otro lado la antropología, al menos como Mercedes Jabardo me la enseñó en mis primeros años de carrera, y más tarde Pilar Monreal en el doctorado, no me permitiría pasar de puntillas sobre las realidades de sujetos vivientes y sintientes. Esta tesis no podía hablar de procesos económicos o étnicos, o de folclore, que también, sino que hablaba de emociones, de vida, de dolor y de estrategias de supervivencia. La antropología tal y como yo la había incorporado me obligaba a vivir y sentir vidas, la mía y la de muchos y muchas gitanas en conexión con la mía. Esa antropología me obligaba a mirar cara a cara a mis experiencias, mis deseos y mi dolor, especialmente mi dolor, sin dejar de ver y percibir los vividos por los sujetos de estudio. Esta tesis me obligó a pesarme, a recordarme y escarbar en experiencias y emociones a las que hasta el momento no me había enfrentado.

Ese sentir supuso, que tal y como analizo en el apartado metodológico, pronto renunciara a todo intento de búsqueda de objetividad y verdad. Yo lloraba, me emocionaba, sentía una gran pena y sentía deseo

sexual en mi trabajo de campo. A diferencia de muchas de mis compañeras en la universidad, desde el principio tuve que reconocermé a mí mismo que mi implicación en el tema, que mis propias experiencias, afectivas, sexuales y sociales iban a estar dentro de esta tesis. Ciertamente hubiera podido ocultar esta implicación con ciertos niveles de éxito. Los maricas, las bollos y otros muchos bichos raros hemos sido maestros del engaño, camaleones de la hipernormalidad, durante gran parte de nuestra vida. Sabemos más de la normalidad que aquellos que han creído y creen habitarla. Pero en ese momento de mi vida, esa ya no era una opción. Mi proceso personal vino acompañado de un proceso de implicación política y también de la introducción en los discursos del feminismo radical-queer, que de la mano de pensadoras como Donna Haraway me dirigían a situarme, a encarnarme en mi propia práctica científica y ya no únicamente como un mero ejercicio de sinceridad, sino no como un acto político de lucha contra las verdades científicas creadoras de normalidad. Proceso en el que la mirada crítica y complejizadora de la antropología ha supuesto una aliada imprescindible invaluable.

Como siempre ha sido en mi vida, he caminado solo o con la fría sensación de estarlo. En ocasiones por obligación del contexto y en otras por propia inercia. En el desarrollo de esta tesis la presencia y guía acompañante de Fernando Villaamil ha mitigado en gran medida esa soledad, pero especialmente ha supuesto un proceso de apredizaje en el que él pacientemente a enriquecido tanto esta tesis como a mí.

Y en esa soledad acompañada, idas y venidas, migración a Madrid, enamoramiento y ruptura de pareja comencé mi trabajo de campo. Este duró unos cuatro años, al menos de dedicación directa, aunque nunca completa, eso sí. Esta tesis en todo momento ha sido compaginada con los más diversos trabajos tanto en la academia como fuera. Desde limpiar casas, mediar en conflictos en barrios en proceso de exclusión social, orientación laboral, investigar, dar clases en master y cursos varios, escribir,

conferenciar y hasta diseñar logotipos y cartas de restaurantes han sido los otros compañeros de esta tesis. Esto no explica la dilatación de la puesta de punto y final de esta tesis, al menos no en su totalidad. Mis idas y venidas emocionales, mis inseguridades y mis crisis anti-academias han tenido demasiado que ver en los ritmos de escritura.

La elección de este tema no fue una mera cuestión de oportunidad académica. Elegir este tema y este prisma teórico suponía que nadie en la antropología cercana a mí pudiera dirigirme con facilidad y esto aminoraba toda posibilidad de encontrar financiación. En estos años mucha gente me ha preguntado el porqué de este tema. Mi respuesta, evitando desvelar demasiado de mí mismo, siempre ha sido la misma: ¿Y por qué no? Pero la realidad es que mi relación con los gitanos y las gitanas, especialmente con las gitanas se remonta a finales de la década de los noventa. Recién terminada la carrera de Trabajo Social entre a trabajar en el ayuntamiento de Santa Pola, en Alicante. Allí comencé a trabajar como “Mediador Gitano”. De la noche a la mañana, yo que por historia familiar había limitado los contactos con gitanos, me vi en medio de un barrio de viviendas sociales donde mayoritariamente habitaban gitanos. Aquel primer encuentro fue ciertamente difícil, pero como siempre en mi vida, supe disimular mis temores, falta de experiencia e inseguridad y creé un trabajo. Los años que pasé en Santa Pola fueron muy, muy intensos. Allí conocí tanto a los gitanos como a los Servicios Sociales. Allí decidí que nunca más me dedicaría a la intervención social. Las prácticas de control, de chantaje y de domesticación que la administración local y autonómica ponían en marcha para con los gitanos, pronto me causaron una gran incomodidad. Yo estaba allí para domesticar. Mi oposición me supuso no pocos problemas a pesar de encontrarme con compañeras maravillosas que siempre amortiguaron esto.

Las pláticas en las puertas de las casas, los cafés con leche que me preparaba la mujer del Tío Pepin cada tarde, las conversaciones con la Antonia en el parque, el grupo de adolescentes que día sí y día no, venía



buscarme con alguna crisis adolescentes de dimensiones “catastróficas”, me seducían. Ciertamente el calor que sentía por parte de muchos gitanos y gitanas despertó en mí una especie de fascinación y admiración por los gitanos. Sí, era joven y mi propensión al romanticismo lo alimentaba. Su aparente cohesión afectiva y social, su continua protección de unos a otros para mí era un mundo que siempre había ansiado.

En esas comencé a estudiar antropología en la UMH, aquello que siempre había querido y ahora gracias a este trabajo podía hacerlo sin problemas económicos. Estudiar antropología supuso un gran cambio. Mi romanticismo pronto se vio cuestionado por las lecturas y comentarios de profesoras y compañeros. Y ahí es donde sentí que quería investigar a los gitanos. Investigar para cambiar situaciones de desigualdad social que había observado y sentido en esos años. Investigar para comprender por qué los gitanos eran como eran y especialmente para comprender por qué los no gitanos y las instituciones éramos como éramos con ellos. Y en ese momento Eva y yo, quien era mi pareja en ese momento, dirigidos por Mercedes Jabardo comenzamos nuestra primera investigación de comunidad en el barrio de Parque Ansaldo. Este era un barrio emblemático por un alto nivel de conflictividad social, habitado mayoritariamente por gitanos. Con esta investigación pretendimos acercarnos a los procesos de exclusión, las acciones de las políticas de vivienda y especialmente las estrategias que esas familias gitanas desarrollaban para sobrevivir en este contexto. Pero esta investigación terminó por asentar mi entrega a este tema como por borrar todo resquicio de romanticismo. En Parque Ansaldo no solo vivían gitanos, sino también familias marroquíes y argelinas. Allí convivimos con unos gitanos solidarios, pero también a unos gitanos racistas que ejercían una sistemática y continua violencia con los que consideraban inferiores a ellos, “los moros”. Los gitanos se desvelaron como humanos, tan insertos en las dinámicas de inserción, exclusión, y supervivencia como el resto.

Terminada esta investigación Eva y yo marchamos a Paraguay, con una Beca de la AECl a investigar un grupo indígena, los Maká. Este periodo fue muy importante en mi vida y en mi relación con la Antropología. Allí me relacioné con una práctica clásica de la antropología, quizás hasta colonialista. Pero las condiciones del trabajo de campo expatriado, en un contexto violento cotidiano, de carencias y de desigualdad rompieron algo en mi interior. Por fin el David niño que soñaba con escapar a vivir grandes aventuras a las selvas tropicales, estaba en esas “selvas”. Pero el miedo, la inseguridad, el desarraigo y las dificultades de una investigación que no había sido pedida por ningún maká me enfrentaron al peor de mis fantasmas, la tristeza y la desolación. Pero quizás lo peor es que la antropología no me iba a salvarme de ello. Esa investigación terminó y ya en la “segura” y “acogedora” Europa volví a la universidad, en esta ocasión a la universidad Autónoma de Madrid a estudiar el Doctorado.

Y en todo ese maremagnum vital y emocional tras leer el DEA tenía que decidir de qué haría la tesis doctoral, cuál iba a ser mi tema. Para mí los gitanos seguían siendo un espacio altamente interesante de investigación, pero los procesos de exclusión social y espacial ya no me apasionaban de la misma manera. Además en ese momento yo ya empezaba a permitirme desear a otros hombres de forma abierta y pública. La cuestión de la sexualidad pasó a ser un tema que me llamaba con mucha fuerza. Al igual que más tarde observaría con gitanos y gitanas LGTB yo también necesitaba crearme una autonarración. Así que después de darle vueltas decidí mezclar dos temas que me interesaban, los gitanos y la homosexualidad. He de aclarar que ya en mi primer trabajo con gitanos había conocido a gitanos y gitanas gais, lesbianas y trans, y sus realidades me habían impactado. Y ahora sin duda era el momento para mí. Y ahí presenté mi proyecto de investigación, inicialmente en la UAM y posteriormente en la UCM.

### **Investigar, los primeros pasos**

La etapa de investigación, como tantas cosas en mi vida también es difusa y porosa. Ponerle límites temporales no es sencillo. El trabajo de campo de esta tesis comenzó a finales del año 2008 y terminó aproximadamente entre el año 2012 y 2013. Pero el escribir esta tesis los materiales de campo obtenidos en otras investigaciones sobre gitanos en la década anterior y parte de mis recuerdos y notas fruto de mis distintos trabajos en servicios sociales han dialogado con los materiales del trabajo de campo específicos esta tesis.

En estos años he conocido a multitud de gitanos y gitanas de muy distintos lugares, estrato social, edad e historia. Muchas han sido las horas en las que he hablado, paseado, escuchado, divertido, dormido y sentido multitud de emociones.

La ciberetnografía ha sido todo un descubrimiento para mí. Adaptarme a internet como espacio de investigación con sus lógicas y tiempos no ha sido sencillo. Ciertamente es que gracias a este espacio los informantes que han participado en esta tesis se han multiplicado exponencialmente, pero adaptar los métodos clásicos de la etnografía a este nuevo espacio no fue sencillo. En estos años he aprendido muchísimo, ya no de las realidades que acontecen en internet, que también, sino también multitud de aspectos técnicos que han facilitado mi labor investigadora. Realmente a pesar de las largas y agotadoras mañanas, tardes y noches que me he pasado pegado al ordenador, hablando por Messenger, chats y otras plataformas he descubierto un espacio de vida e investigación apasionante. He de confesar que antes de empezar yo tenía mis prejuicios con este medio. Los relatos sobre la mentira, la ocultación y la a-realidad de internet habían penetrado en mí también. Pero una vez metido en faena y en este momento después de haber pensado, escrito y dado clases sobre la cuestión debo decir que el problema no es si en internet se miente o no. El ciberespacio es un espacio de realidad, el problema reside en el propio concepto de realidad y

la trampa que puede suponer para la práctica antropológica la búsqueda de realidades verdaderas y verdades reales.

### **Esta Tesis...**

Todo este proceso ha dado como resultado una tesis. Cómo y dónde situar esta tesis no es sencillo, ni para mí ni para los y las lectoras. Esta tesis no es una tesis al uso puramente antropológico. Sí está realizada por un antropólogo y el prisma y teoría antropológica está en ella, pero mis procesos político-teóricos de los últimos cinco años han pervertido su antropologización. Mi trabajo con Beatriz Preciado en el Museo Reina Sofía o mi militancia en la Acera de enfrente o el ferrocarril clandestino han traído conmigo cierto bagaje teórico-filosófico. Una perversión que la ha llevado ser una mezcla entre determinados planteamientos postestructuralistas de corte Foucaultiano, que pasan por las miradas Queer de Butler y las miradas decoloniales a las que accedí de la mano de Juan Carlos Jimeno. Todas estas miradas han acabado dialogando con la antropología que estudié y dando como resultado algo diferente. Hoy al releer esta tesis, pienso que ese viro post/deco/queer está presente, pero no sustituye a la antropología, sino que le da otra dimensión diferente y particular, que está empezando a construirse.

### **El objeto de esta tesis**

A estas alturas, se preguntará el lector, de qué va esta tesis. Si tuviera que resumirlo en una palabra diría que esta tesis va de poder, de domesticación y de grietas en ellos, de resistencias y creatividad en unos procesos histórico-políticos de construcción de alteridad como herramienta central del desarrollo del sistema capitalista y postcapitalista.

**Esta tesis ha pretendido adentrarse en las diversas formas en las que los gitanos lgbt dentro de un sistema poder étnico-minoritario-gitano en diálogo con un sistema de dominio y sumisión payo**

**desarrollan las más múltiples estrategias de resistencia desde la subalternidad. Se ha tratado de realizar un acercamiento a cómo estos gitanos y gitanas articulan y negocian entre su pertenencia étnica y el cumplimiento de las normas que les sitúan en ella y la ruptura de las mismas que suponen sus deseos, prácticas e identificación como lesbianas, gay y trans.**

Para ello establecemos principalmente tres espacios de análisis en torno a los cuales acontecen estas acciones de poder y sus estrategias de resistencia y construcción: el cuerpo, los procesos de identificación y negociación identitaria, las estrategias de socialización y construcción de una mismidad nueva, la de gitanos y gitanas lesbianas y gais y todo esto en un contexto histórico y político pasado y presente.

Dividimos esta tesis en cinco capítulos, uno inicial donde se muestra y piensa sobre las opciones metodológicas y epistemológicas llevadas a cabo para realizar esta investigación de tesis doctoral, se analizan los procesos y las dificultades encontradas en el desarrollo de las mismas. Seguidamente comenzamos el tema en cuestión con una propuesta de análisis genealógico, que no histórico, acerca de cómo pueden haber sido contruidos los gitanos y las gitanas desde su llegada a Europa.

Para llevar esto a cabo, en primer lugar en el **Capítulo II: Construyendo una ficción. Protogenealogía del gitanismo**. En él nos centramos especialmente en la exploración de la construcción de esos sistemas inteligibilidad que sustentan las estructuras y lógicas del poder hacia los gitanos desde su llegada a Europa. Para esto, recurrimos principalmente a las aportaciones teóricas de Foucault en torno al análisis del desarrollo de nuevas formas de poder y domesticación de las subjetividades y los cuerpos con sus reflexiones sobre la biopolítica y tecnologías de control. Dentro de sus análisis han sido especialmente útiles sus desarrollos teóricos en torno a los conceptos de “problematización” y el de “eventualización”. De la mano de estos conceptos podemos acercarnos a

los gitanos como ficción material de realidad, como construcción histórica fruto de las tensiones de las fuerzas de poder que han construido lo gitano y el problema gitano. Con este ejercicio genealógico donde he recurrido a leyes, cartas, grabados y pinturas, entre otros soportes discursivos, desde la edad media hasta a la actualidad, se ha tratado de hacer una posible historia semiotica-material de los gitanos. Una historia de líneas discontinuas y puntos de fuga que construyo la vida de unos sujetos presentes.

En el siguiente capítulo, el **Capítulo III. Cuerpos gitanos. El cuerpo como el centro de la acción del poder y las resistencias**. Se ha tratado de trabajar el cuerpo, como espacio central de acción del poder y a su vez como espacio central de las acciones de resistencia por parte de estos y estas gitanas. En este capítulo ponemos en diálogo los principales desarrollos teóricos de la antropología del cuerpo con los análisis del poder y el cuerpo de Foucault y las aportaciones butlerianas a la teoría queer. De la mano de gitanos y gitanas el capítulo se adentra en cómo los sistemas normativos gitanos entran en diálogo con los sistemas de control y domesticación biopolíticos y post-biopolíticos creando unos cuerpos gitanos domesticados. El pudor, el respeto, el honor y la honra se desvelan como algunos de los principales artefactos constructores de cuerpos con los que lidian gitanos y gitanas.

En el siguiente capítulo, será el **Capítulo IV: Ser y estar. Procesos de articulación desde la frontera**: se centra en la Identidad, la Subjetividad como los principales artefactos de control, sujeción, domesticación y construcción de los gitanos y lo gitano. De la mano de gitanos y gitanas nos adentramos en cómo el artefacto identitario gay, se cruza con lo gitano. Explorando especialmente los procesos de identificación y desidentificación las estrategias de negociación que gitanos y gitanas con prácticas afectivo sexuales o identificados como LGTB articulan en su día a día, permitiéndoles seguir siendo gitanos y construir unos afectos, prácticas sexuales e incluso identidades no normativas para su contexto. En este

capítulo toma una especial relevancia la cuestión del silencio y el armario dentro de la acción y construcción de estas subjetividades e identidades tanto herramientas de sujeción como también como estrategias de resistencias y articulación de sus vidas.

Esta tesis cierra con el **Capítulo V. Sociabilidad y estrategias de construcción de vida**, en el que se explora y analiza las formas y el papel que toman las diferentes formas de homo-lesbo-socialización en la construcción tanto de sus subjetividades como de sus vidas cotidianas. Analizaremos los cambios y continuidades en las formas y espacios de homosocialización de los gitanos LGTB desde la época franquista hasta la actualidad y las consecuencias de estos cambios. Comenzaremos por los espacios clandestinos de encuentro entre hombres, pasando por lo que hoy llamamos espacios clásicos de homosociabilidad, el ambiente, el *cruising*, la saunas, bares y calles de determinados barrios de algunas grandes ciudades, acabando con las nuevas formas de sociabilidad que ha supuesto la irrupción del ciberespacios en la vida de los gitanos y gitanas LGTB. A través de estos análisis nos adentraremos ya no únicamente en los usos y significados de los mismos sino también cruzaremos con las estrategias de negociación que gitanos y gitanas LGTB realizan para estar y acceder a ellos. La clase social, la raza, la edad o la identidad de género aparecerán como variables centrales en los usos y formas que toman estos espacios para los gitanos y su interacción con otros gitanos y payos LGTB. En este capítulo el ciberespacio tendrá una relevancia central en muchos aspectos de sus vidas, especialmente en la creación de un nosotros gitanos LGTB. Terminaremos este capítulo analizando las formas de interacción afectiva y sexual, de pareja, ya sea estable o puntual, de los y las gitanas LGTB.

## **Capítulo I: Reflexiones etnográficas. Apuntes Metodológicos.**



En esta tesis doctoral convergen diferentes métodos, metodologías y prismas de trabajo, así como diferentes espacios de análisis: (revisar los dos puntos) fuentes documentales (textos teóricos, políticos, publicitarios, fotografías y vídeos), etnográfico y ciber-etnográfico y un análisis contextual (interconexión de los análisis etnográficos con la realidad local (Robertson, 1994) en la que tienen lugar.

La metodología utilizada en la investigación es primordialmente cualitativa, apoyándonos circunstancialmente en estudios cuantitativos. El trabajo de campo es el resultado del cruce entre los espacios off-line y on-line A continuación pasamos a describir quiénes son los sujetos de estudio y cómo hemos accedido a ellos y ellas:

## **1. Muestra**

Los sujetos de estudio son hombres y mujeres, autoadscritos étnicamente a la “raza gitana”, que tienen deseos, prácticas afectivas o sexuales hacia otros sujetos de su mismo sexo-género y con identidades no heterosexuales o, en el caso de los *trans*, con prácticas somatoperformativas no heteronormativas.

La selección de la población se ha realizado siguiendo una hibridación de dos métodos de “muestreos cualitativos”: el muestreo por cuotas (selección de la población que se adecúa a los requisitos de la investigación) y el muestreo basado en cadenas de referencia o “bola de nieve”. A pesar de pretender un equilibrio que nos garantizara cierta representatividad de la muestra, la realidad y posibilidad ha marcado su número, características, así como su localización espacial y ciberespacial.

El resultado de esta selección, contextualizado en la realidad gitana LGTB, ha marcado y condicionado de forma clara los resultados de esta tesis. Las dinámicas de gestión de la visibilidad ante la intensidad de los mecanismos de control normativos han puesto de manifiesto evidentes

dificultades para el acceso a la población objeto de estudio. Los que llamaremos gitanos LGTB liminales y gitanos gais en general han tenido una mayor presencia. En realidad todos los informantes de esta tesis son sujetos liminales, tanto en su contexto como en el contexto payo, tanto en sus prácticas sexo-afectivas como en su adscripción étnica, lo que los sitúa en la frontera de la normatividad. Pero aquí, cuando hablemos de esta liminalidad, hablaremos de aquellos gitanos y gitanas cuyas vidas cotidianas se alejan de los modelos normativos gitanos en cuanto a residencia, interacción y dependencia de sus contextos gitanos. Estos sujetos liminales son gitanos con un alto grado de interacción y habilidades de interacción con payos y con prácticas cotidianas más cercanas a los modelos payos que a los gitanos tradicionales. Para ellos ser investigados no supone ningún peligro, a pesar de que no todos están fuera del armario. Ellos mismos, en multitud de ocasiones, objetivan esa liminalidad, y se presentan como gitanos raros, *apayados*, etc. Esta cuestión ha supuesto que parte de las reflexiones y análisis nos acerquen a la realidad de estos gitanos y por lo tanto que nuestras conclusiones estén condicionadas por este sesgo. Aún más especial es el caso de las mujeres gitanas, que bajo un mayor control por parte de su contexto han desarrollado estrategias de protección aún mayores, de forma que se muestran menos accesibles en la participación de esta investigación ante un continuo temor a ser desveladas.

Sin embargo, la toma de contacto y selección de los informantes por internet, compensó parte de este desequilibrio, al menos en lo referente a la liminalidad. El cibertrabajo de campo aconteció en un espacio totalmente diferente donde la amenaza de ser desvelados es considerablemente menor y, por tanto, su visibilidad en determinados lugares de internet. Esto supuso que el acceso a esos gitanos más cercanos a las vidas comunes gitanas fuera más sencillo.

Nombre/	Prácticas Sexo-Afect.	Edad	Contexto	Breve Bio	Pág.
<b>Teo</b>	Gitano Gay	29	-Capital CCAA del norte de la península -Contexto social mixto(día gitanos y payos en el trabajo,noche ocio ambiente gay)	-Vive con sus padres -Trabaja como camarero desde hace más de cinco años -Sus padres y familia no conocen su homosexualidad -No ha tenido parejas de larga duración -Socialización gay nocturna todos los fines de semana	
<b>Paco</b>	Gitano gay	41	-Ciudad media (+300.000 hbt)	-Vive con su hermana -Padres murieron accidente de coche -Trabaja como camarero desde los 18 años -Hermana trabaja como administrativa en aseguradora	
<b>Jose</b>	Gitana Trans	28	-Pequeña capital de provincias interior (-100.000 hab) -Contexto gitano con fuerte interacción -Sociabilidad Mixta (familia y amigas no gitanas)	-El menos de 6 hijos(3 hermanas y 2 hermanos) -Padre Fallecido. -Realización tareas del hogar -Apoyo venta ambulante a su madre -Los gitanos del contexto nombran con el estigma -Proceso Cambio de Sexo -Soltero	
<b>Vicky</b>	Gitana Trans	16	-Pueblo Levante Valenciano (-50.000 hab.) - Contexto gitano pequeño, interacción media. -Sociabilidad en contexto Payo	-La mayor de 2 hijos. -Vive con sus padres -Trabaja como peluquera. -Homofobia y Bullying en la etapa escolar. -Conflictos y violencia en la relación con su padre. -Madre amortigua conflictos y violencia. Apoyo constante. -Proceso Cambio de Sexo	
<b>Rubén</b>	Gitano Gay	32	-Barcelona -Contexto gitano periferia -Sociabilidad Mixta	-El menor de 3 hijos.(2 hermanas) -Trabaja en hostelería. -Vive con sus padres.	

			-Primo gay	-Relación de pareja con payo dominicano. -Contexto gitano no conoce sus deseos y prácticas sexo-afecticas. -Vive en un barrio de promoción social de los 70, mayoritariamente habitado por gitanos
<b>Amparo</b>	Gitana Trans	40	- Madrid -Sociabilidad Mixta (+ con Payos) - Residencia contexto Payo	-Trabajadora Sexual -Tiene pareja, un hombre payo. Reside con él. -Fuertes conflictos familiares al principio. Ahora cotidiana interrelación, especialmente con su madre y hermanas. -Fue expulsada de su casa -Primeros años al comenzar proceso diversos episodios de transfobia por parte del contexto gitano ampliado.
<b>Juan</b>	Gitano Gay	23	-Ciudad Media (60.000-100.000 hab.) -Contexto residencial Gitano -Contexto gitano con fuerte interacción	-Vive en un barrio de promoción social de los 80, mayoritariamente habitado por gitanos -Solero, parejas ocasionales
<b>Jesús</b>	Gitano Gay	26	-Ciudad Grande Capital de CCAA (+ de 1. 000.000 hab.) -Socialización mixta(+ contexto payo) -Contexto gitano muy numeroso -	-Vive con sus padres -Contexto gitano no conoce sus deseos y prácticas sexo-afecticas. -Vive en un barrio de promoción social de los 80, mayoritariamente habitado por gitanos -Soltero, parejas ocasionales
<b>Antón</b>	Gitano gay	27	-Madrid	-Vive con su padres -Contexto gitano no conoce sus prácticas o deseos sexo-afectivos -Vive en un barrio de promoción social, mayoritariamente habitado por gitanos -Trabaja en la venta ambulante con sus padres -Finalizó la ESO

				-Soltero, parejas ocasionales de corta duración
<b>Malena</b>	Gitana Lesbiana	36	-Ciudad media (+300.000 hbt) -Contexto gitano muy numeroso -Sociabilidad mixta (+payos o gitanos liminales)	-Comparte casa con unas amigas en el centro de la ciudad. -En el pasado fuertes episodios de violencia con su Padre -Trabaja en el sector educativo -Escasa relación con su grupo familiar -Tiene novia
<b>Antonio</b>	Gitano Gay	17	-Contexto social y familiar casi enteramente gitano. -Intensa cibernsialización gay	-Prácticamente Iglesia Evangelica Pentecostal Gitana. -Contexto social gitano no conoce deseos y prácticas sexo-afectivas. -Estudia Bachillerato -Ayuda a sus padres en venta ambulante -Soltero
<b>Susi</b>	Gitana lesbiana	35	-Ciudad Grande Capital de CCAA (+ de 400.000 hab.) -Socialización mixta(+ contexto payo) -Contexto gitano	-la 3 hija de 5 -Trabaja como mediadora social -Vive en casa de sus padres -Permanece oculta para la mayor parte de su grupo familiar -En el pasado sufrió fuertes presiones para casarse por parte de su contexto familiar. Es considerada una mozo vieja. Soltera. -En su barrio viven gitanos pero no son el grupo mayoritario, ni viven todos juntos -Anteriormente ha tenido parejas de larga duración
<b>Leonardo</b>	Gitano gay	27	-Ciudad mediana (+250.000 habt) -Socialización Mixta (Día: gitanos/ Noche: ambiente gay) -Fuerte cibernsialización	-El mayor de 3. -Vive en casa de sus padres en un barrio de promoción social de los 80 y 90, mayoritariamente habitado por gitanos -Fuerte conflicto al descubriese su relación con otro gitano casado, ahora soltero -Ha estudiado hasta bachillerato -Familia gitana muy considerada entre los gitanos de la zona -Trabaja en la venta ambulante con sus padres -Ha sido prácticamente Iglesia Evangélica Pentecostal Gitana. Su familia todavía lo es

				mayoritariamente.
<b>María</b>	Gitana lesbiana	42	-Ciudad media (+300.000 habt) -Contexto gitano muy numeroso	-La mayor de 4. El resto casados -Moza “Vieja” -Ayuda en el mercadillo a Hermanos y cuida de padres enfermos -Estudió hasta 7 de EGB -Solera, ha tenido una relación larga con otro mujer, acabo 2 años atrás.
<b>Justo</b>	Gitana Trans	22	-Ciudad Media industrial	-Es la pequeña de 4 -Vive en casa de sus padres -Soltero -Vive en un barrio de promoción social de los 80 y 90 -No trabaja -Abandonó el sistema educativo a los 15 años -Su familia no sabe de su voluntad de comenzar un cambio de sexo
<b>Federico</b>	Gitano gay	42	-Ciudad media (+300.000 hbt) -Contexto gitano muy numeroso -Sociabilidad +payos	-El 5º de 7 hermanos -Vive con su pareja en un barrio ayoritairamente payo de clase media-Trabaja en el sector educativo. Es Diplomado Universitario -Su familia conoce de su homosexualidad desde hace más de 10 años -Es un personaje público tanto para payos como gitanos de la ciudad -Tiene muchas relaciones en el mundo asociativo gitano y de otras cuestiones sociales
<b>Pedro</b>	Gitano Gay	45	-Ciudad media (+300.000 hbt) -Contexto gitano muy numeroso -Sociabilidad Mixta (Día: gitanos, familia/ Ocasionalmente: ambiente gay tradicional)	-Vive con su madre -Volvió de su Sexilio para cuidar de su madre enferma -Soltero -Divorciado de una gitana hace 15 años -Tiene un hijo gay de 19 años -Esta en paro -Ha trabajado mayoritariamente en Hostelería

<b>Jonathan</b>	Gitano Gay	44	-Ciudad Grande (+1.000.000 hab) -Sociabilidad + paya	-Vive solo desde hace más de 20 años, ocasionalmente ha compartido piso -Trabaja en el contexto social -Familia de origen Mixta -Soltero, ha tenido una vida sexual y emocional muy intensa y variada, parjas largas, cortas, usuario de cruising y de otros espacios de homosocialización -Implicado en diversas casusas sociales, especialmente las relacionadas con el racismo y xenofobia
<b>Matías</b>	Gitano Gay	40	-Ciudad Media (+300.000 hbt) -Contexto gitano muy numeroso -Sociabilidad gitana, contexto familiar exclusivamente -Socialización gay en ciberespacio	-Vive con su Padre y sus dos hermanos -Madre murió hace 5 años -Divorciado de una gitana, no hijos -Soltero -Cuida hermano enfermo y tareas del hogar -Intenso activismo pro gay gitano en el ciberespacio
<b>Jesica</b>	Gitana Lesbiana	36	-Pequeña ciudad interior (-100.000. hab) Sociabilidad Mixta	-Vive con sus padres y hermanos -La 3ª de cinco hermanos -Trabaja en el contexto social y asociativo - Ha tenido dos parejas mujeres anteriormente -Activismo mujer gitana -Actualmente tiene una novia de una ciudad cercana
<b>Mario</b>	Gitano Gay	28	-Ciudad Grande (+1.000.000 hab) -Sociabilidad + paya	-Vive con su novio payo en un barrio lejano al de sus padres -Trabaja en una cadena de supermerados nacional -Es cantante/vocalista en un grupo de música pop -Su contexto familiar gitano no conoce sus prácticas sexo-afectivas
<b>Paulo</b>				
<b>La Antonia</b>			-Ciudad Media (+ o -100.000 hab.) -Capital de provincia	-Falleció hace un par de años con casi 80 años -Durante toda su vida ha vivido con sus padres -Cuando estos fallecieron se quedó a vivir en casa de estos, junto con unos y otros

			<ul style="list-style-type: none"> <li>-Contexto residencial Gitano</li> <li>-Contexto gitano con fuerte interacción</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>sobrinos que se instalaban en momentos de necesidad</li> <li>-Durante toda su vida se ha dedicado a las tareas del hogar</li> <li>-También ha desarrollado labores de venta por puerta hasta los 80</li> <li>-Muy conocido en toda la ciudad.</li> <li>-Siempre estuvo fuera del armario. Ocupó el clásico lugar de estigma público homosexual</li> </ul>
<b>La Manuela</b>			<ul style="list-style-type: none"> <li>-Ciudad Media (+ o -100.000 hab.)</li> <li>-Capital de provincia</li> <li>-Contexto residencial Gitano</li> <li>-Contexto gitano con fuerte interacción</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- 74 años</li> <li>- Durante toda su vida ha vivido con sus padres</li> <li>-Cuando fallecieron sus padres se fue a vivir con su hermana mayor.</li> <li>-A lo largo de su vida a limpiado casas, se ha prostituido, ha realizado las tareas del hogar e incluso a trabajado de jornalero/a</li> <li>-Ha tenido varias parejas, pero siempre ocultos tanto ante su familia como a la sociedad en general</li> </ul>
<b>Tomas</b>	Gitano Gay	38	<ul style="list-style-type: none"> <li>-Ciudad Media (+300.000 hbt)</li> <li>-Contexto gitano muy numeroso</li> <li>-Sociabilidad gitana, contexto familiar exclusivamente</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>-Vive solo desde hace algunos años</li> <li>-Confesó su homosexualidad a su madre y a sus hermanas un año antes de entrevistarlos</li> <li>-Tiene un novio payo desde hace 2 años</li> <li>-Trabaja en el contexto asociativo</li> <li>-Es bastante conocido entre los gitanos de las instituciones de la zona</li> </ul>
<b>Carmen</b>	Gitana Lesbiana	36	<ul style="list-style-type: none"> <li>Ciudad media (+400.000 hbt)</li> <li>-Contexto gitano muy numeroso en la ciudad</li> <li>-Sociabilidad +payos</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>-Ha trabajado como mediadora gitana del ayuntamiento casi una década</li> <li>-Desveló ante su madre su lesbianismo hace unos años. Todo su contexto familiar gitano lo sabe</li> <li>-Vive con sus padres</li> <li>-Ha tenido una pareja mujer cuya relación duró cuatro años, no llegó a vivir con ella. En la actualidad está soltera</li> </ul>
<b>Gerardo</b>	Gitano Gay/Queer	37	<ul style="list-style-type: none"> <li>-Ciudad Media (+ o -100.000 hab.)</li> <li>-Capital de provincia</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>-Es el 4º de 4 hermanos</li> <li>-Trabaja en una organización social. Es diplomado en Trabajo Social</li> <li>-Tiene una fuerte actividad política en entornos de izquierdas y acusas sociales como el</li> </ul>



			-Contexto gitano con fuerte interacción intraétnica	<p>racismo y homofobia</p> <p>-Se Caso con un payo 9 años atrás. Se divorció 2 años</p> <p>-Es un personaje muy conocido entre los gitanos, Ha salido en diversos medios de comunicación</p> <p>-Es uno de los promotores de Ververipen</p>
<b>Juana</b>	Gitana Bisexual	36	<p>Ciudad media (+400.000 hbt)</p> <p>-Contexto gitano muy numeroso en la ciudad</p> <p>-Sociabilidad +payos</p>	<p>-La segunda de tres hermanos</p> <p>-Es hija de un gitano y una paya</p> <p>-Ha vivido con su familia en un contexto mixto de viviendas de promoción social de los 80</p> <p>-Fue madre soltera de un niño mestizo negro hace 8 años</p> <p>-Tuvo una relación estable, con convivencia con una mujer durante 4 años</p> <p>-Ha participado en diversos foros y espacios activistas feministas, laborales y también gitanos</p> <p>-Desveló su identidad y prácticas años atrás</p>
<b>Felipe</b>	Gitano Homosexual	68	Madrid	<p>-Vive en el barrio que ha vivido toda su vida, sus hermanos viven en la misma calle o muy cerca.</p> <p>-Se ha dedicado a la venta de antigüedades</p> <p>-Ha tenido diversas parejas, pero todo desde la ocultación</p> <p>-No ha desvelado a su familia sus deseos o prácticas</p> <p>-Durante la época franquista fue usuario de los espacios de ambiente clandestinos</p> <p>-Su sociabilidad es mayoritariamente gitana, en su contexto familiar</p>
<b>Pedro</b>	Gitano Homosexual	+80	Barcelona	<p>-Sufrió sexilio en la década de los 50: fue detenido por la ley de peligrosidad social y expulsado de su contexto gitano después</p> <p>-Nunca más se relacionó con su familia no con gitanos generalmente</p> <p>-Ejerció el Trabajo Sexual muchos años</p> <p>-Fallece durante esta investigación por un cáncer</p>
<b>Jaime</b>	Gitano Gay	37	Ciudad media (+400.000 hbt)	<p>-Vive solo desde hace casi dos décadas</p> <p>-Su familia vive en un pueblo de la misma provincia a unos 40 Km</p>

			-Sociabilidad con payos y mundo de la noche	<ul style="list-style-type: none"> <li>-Es el pequeño de 6 hermanos</li> <li>-Tiene formación en animación sociocultural.</li> <li>-Ha trabajado como animador</li> <li>-En la actualidad trabaja en el mundo de la noche,organizando fiestas, espectáculos trans, mañanger, etc-Personaje muy público en los conextos nocturnos y gay de todo el mediterraneo</li> <li>-Ha tenido diversas parejas, siempre payos</li> <li>-No ha confesado nada a su familia, pero el cree que todos los saben</li> </ul>
<b>Juan</b>	Gitano Gay	32	Ciudad media (+400.000 hbt) -Sociabilidad +payos	<ul style="list-style-type: none"> <li>-Viven independiente compartiendo piso desde los 24 años</li> <li>- Familia vive fuera contexto gitano tanto residencialmente como laboralmente</li> <li>-No ha desvelado a su familia sus prácticas sexo-afectivas</li> </ul>
<b>Jesús</b>	Gitano Gay	23	-Ciudad Grande (+1.000.000 hab) -Sociabilidad + paya	<ul style="list-style-type: none"> <li>-Vive con su familia</li> <li>-No ha desvelado sus practicas sexo-afectivas</li> <li>-Ha sido usuario cotidiano de los contextos clásicos de homosociabilidad gay</li> <li>-Ha tenido varias parejas, siempre con payos</li> <li>-Finalizó el bachillerato</li> </ul>
<b>Pepa</b>	Gitana Lesbiana	34	-Ciudad Grande (+2.000.000 hab) -Sociabilidad mixta	<ul style="list-style-type: none"> <li>-Vive con sus padres</li> <li>-No ha desvelado sus práctica sexo-afectivas a su familia</li> <li>-Trabaja en una franquicia de venta de perfumes</li> <li>-Es usuaria del ambiente lésbico de su ciudad</li> <li>-Ha teindo varias parejas en estos años, especialmente una con la que tuvo una relación que duró tres años-</li> </ul>
<b>Jandri</b>	Gitana lesbiana	40	Ciudad media (+400.000 hbt)	<ul style="list-style-type: none"> <li>-Vive sola desde hace unos cuatro años que su hermano más èqueño se casó.</li> <li>-Sus padres murieron en un accidente de coche 15 años atrás</li> <li>-Tiene cinco hermanos, desde el momento en que estos murieron ella se encargó de gran parte del negocio de venta ambulante de los padres y cuidó de sus hermanos</li> <li>-No ha tenido pareja estable</li> <li>-Es usuaria habitual de los lugares de ambiente</li> <li>-Nunca ha enunciado su lesbianismo, pero todo el mundo en el barrio lo conoce.</li> </ul>

<b>Tani</b>	Gitana lesbiana	45	Ciudad media (+400.000 hbt)	<ul style="list-style-type: none"> <li>-Vive en un barrio mayoritariamente gitano, pero no es oriunda de esa ciudad, ninguno de sus familiares vive allí.</li> <li>-Se divorció hace diez años, sus hijos se quedaron con su exmarido, gitano también,</li> <li>-Ha trabajado de camarera durante largas temporadas.</li> <li>-Tiene una invalidez con una pensión</li> <li>-Ha tenido una relación larga con otro mujer más de cinco años, ahora está soltera.</li> <li>-Tiene una gran presencia de Facebook, especialmente páginas de flamenco</li> </ul>
<b>Saray</b>	Gitana lesbiana	34	Ciudad media (+400.000 hbt)	<ul style="list-style-type: none"> <li>-Es del barrio de toda la vida, vive sola con su madre,</li> <li>-No tiene hermanos y su padre murió unos años atrás,</li> <li>-No tiene familia en el barrio.</li> </ul>
<b>Toni</b>	Gitano gay	29	Ciudad Grande (+1.000.000 hab) -Sociabilidad + paya	<ul style="list-style-type: none"> <li>-Vive con su familia en un barrio mayoritariamente gitano</li> <li>-No ha desvelado a su familia sus prácticas sexo-afectivas</li> <li>-</li> </ul>
<b>Nicolás</b>	Gitano gay	22	Madrid	<ul style="list-style-type: none"> <li>-Trabaja con sus padres en la venta ambulante</li> <li>-Vive con sus padres</li> <li>-Su sociabilidad homosexual es mayoritariamente via online</li> </ul>
<b>Manu</b>	Gitano gay	23	Ciudad media (+400.000 hbt)	<ul style="list-style-type: none"> <li>-Trabaja como camarero en un bar-restaurant</li> <li>-vive con su familia</li> <li>-No ha desvelado sus prácticas en su contexto familiar</li> <li>-</li> </ul>
<b>Gitbarcelona</b>			Internet	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Vive con sus padres, es el pequeño de cuatro</li> <li>-Nadie de su contexto conocen su homosexualidad</li> </ul>
<b>Gitanoactivo</b>	Gitano Gay	27	Internet	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Vive con sus padres</li> <li>- Trabaja con su familia en la venta ambulante</li> <li>-No terminó la escolarización obligatoria</li> <li>- Todas su relaciones afectivo-sexuales han sido mediadas por internet</li> <li>-la duración más larga ha sido de tres meses</li> </ul>

<b>Gitanica</b>	Gitana lesbiana	23	Internet	<ul style="list-style-type: none"> <li>-Vive con sus padres</li> <li>-Estudia un modulo de formación profesional</li> <li>- Tiene varias ciberamigas lesbianas que ha conocido por este portal</li> <li>-Nunca ha tenido una relación con otra mujer</li> </ul>
<b>Jano</b>	Gitano Gay	23	Internet	<ul style="list-style-type: none"> <li>-Vive con sus padres y hermanos</li> <li>-Trabaja en el mercadillo y trata de sacarse el graduado escolar</li> <li>-Tiene muchas parejas sexuales que conoce por estos portales</li> <li>-Nadie de su contexto conoce su homosexualidad</li> <li>-Tiene una intensa relación con su contexto gitano</li> </ul>
<b>Gitano_wapo</b>	Gitano Gay	19	Internet	<ul style="list-style-type: none"> <li>-Vive con sus padres y hermanos</li> <li>-Trabaja en la venta ambulante con sus padres y hermanos</li> <li>-Nadie de su contexto conoce su homosexualidad</li> <li>-En ocasiones también es usuario del ambiente</li> </ul>
<b>Ame</b>	Gitano gay	36	-Ciudad Grande (+1.000.000 hab) -Sociabilidad + paya	<ul style="list-style-type: none"> <li>-Es artista plástico</li> <li>-Ha tenido diversas parejas de diversa duración, siempre con payos</li> <li>-Su sociabilidad acontece en el contexto payo tanto gay como hetero</li> </ul>
<b>Je</b>	Gitano Bisexual	23	Internet	<ul style="list-style-type: none"> <li>-Nació y creció en un pequeño pueblo,</li> <li>-nunca ha pareja estable con otro hombre</li> <li>-Nadie de su contexto conoce que tiene relaciones sexuales con otros hombres</li> <li>-Planea pedirse con una gitana que le gusta</li> </ul>
<b>Ojos zules</b>	Gitano Bisexual	19	Internet	<ul style="list-style-type: none"> <li>-Vive con sus padres en un pequeño pueblo</li> <li>-Se pidió y en este momento está casado con una gitana</li> <li>-Nadie de su contexto conoce sus prácticas homosexuales</li> <li>-Trabaja en la recolección temporera agrícola</li> <li>-Su contexto social cotidiano es enteramente gitano</li> </ul>
<b>Rocio</b>	Gitana Lesbiana	25		<ul style="list-style-type: none"> <li>-Rocio es pareja de Blanca, ahora casadas, desde hace cuatro años</li> <li>-Vive con su mujer en un contexto misto</li> <li>-Se dedica al flamenco</li> </ul>

<b>Blanca</b>	Gitana	30	-Terminó la educación básica
	Lesbiana		Blanca es pareja de Rocio, ahora casadas, desde hace cuatro años -Vive con su mujer en un contexto misto -Se dedica al flamenco -Es mestiza, madre paya, padre gitano



## 2. La Dura realidad. Un sujeto/objeto diferente.

El desarrollo de esta tesis ha supuesto ya no únicamente la consecución de un título de doctor mediante un ejercicio de reflexión teórico-metodológico sino una experiencia de madurez a lo largo de no pocos años acerca de la antropología y de la aplicación de sus métodos. El trabajo de campo ha conllevado una maduración personal y emocional al mismo tiempo que una suerte de humanización del investigador así como de su tarea investigadora. Este investigador, en contra de algunos de los mandatos recibidos durante su formación, ha sufrido un proceso de sensibilización en alza. A riesgo de distanciarse de la reputada/valorada objetividad del campo, se ha puesto por delante del mero proceso de escucha a la interacción, de forma que las entrevistas se realizaron de forma bilateral, donde investigador y objeto de estudio eran incluidos y partícipes, más allá de una unilateralidad pregunta-respuesta. De esta forma, la experiencia del trabajo de campo ha mostrado una sinergia en la empatía y complicidad entre ambas partes: la mayor implicación del investigador promovía una mayor implicación e intercambio emocional con esos gitanos y gitanas, y de igual forma, mayor era la apertura y sensibilidad con la que recibía su narración. En multitud de ocasiones mis experiencias, mis vivencias y formas de pensar el mundo entraban a dialogar con las suyas, en ocasiones acontecía una cercanía en las experiencias y en otras una gran lejanía. Y posiblemente el dicho popular, de aquello que das recibirás ha resultado certero.

De esa forma, este trabajo de campo comulga con lo que ya apuntaba Lévi-Strauss en *Tristes Trópicos* sobre la continua mezcla que era la vida personal y profesional del antropólogo. Si bien canónicamente esto no debería ser presentado de tal forma, lo cierto es que mi estado anímico, mis dificultades (en gran parte económicas) y desvelos, de igual forma que mis

alegrías y enamoramientos, han estado presentes en mi estar con los gitanos y gitanas.

En ocasiones, alguno de ellos con los que tenía una relación más intensa tomaba consciencia de mis experiencias particulares y preguntaba directamente, para obtener de mi, guiado por la espontaneidad y complicidad del momento, una narración de mi propia vivencia. Esto era realmente frecuente pues acabé teniendo una relación afectiva de mucha cercanía con gran parte de estos gitanos y gitanas.

Sin embargo, ya pasado el tiempo y revisados los diarios de campo, tomo consciencia de que lo que en un principio me podía parecer una merma en el proceso investigador y me llenaba de dudas, no era sino un motor mucho más fuerte que conducía a una investigación más profunda e incisiva. El hecho de crear entre ambas partes un espacio de experiencias comunes y compartidas hizo que, ora las mías, ora las suyas, se convirtieran en la guía e impulso del diálogo, con el estímulo de un destino común que partía de unas necesidades propias.

Es cierto que las rutas por las que se llegaba a ello eran otras diferentes de las planificadas. Hablar de un problema económico personal, llevaba a que estas gitanas y gitanos también me hablaran de sus vidas en relación a estas cuestiones. De una forma más concreta, el hecho de que mantuviera relaciones afectivo-sexuales con otros hombres y que mi historia vital no se correspondiera con los tránsitos y facilidades pequeño-burguesas tópicos, ciertamente presentes en la academia, me acercaba al objeto de estudio y, si bien no rompía todas las barreras, sí que superó otras que considero importantes. Parte de las experiencias vitales en común incluían mi vivencia como temporero, la venta ambulante, la hostelería, mi visibilidad en las redes por mi implicación política en algunos aspectos o las relaciones que había establecido con los gitanos a lo largo de la última década.



Tras finalizar el trabajo de campo y poner en diálogo estos momentos con los que atendían a una investigación más normativa, me di cuenta de que, en su mayor parte, proporcionaban una información más rica y de una profundidad incomparable. En sí, no había respuesta a preguntas concretas y el hilo conductor no lo marcaban mis objetivos de investigación, al menos no principalmente. Los objetivos e hipótesis formuladas nunca desaparecían y estaban en mi mente, pero era la propia interacción y las conexiones que emergían entre dos sujetos completamente diferentes las que pautaban el desarrollo de la tarea investigadora. Esta cuestión supuso una serie de complicaciones a nivel técnico como fueron las formas de registro de la información y su criba. La solución a este problema vino dada por la grabación completa de la conversación y una posterior edición por parte del sujeto de estudio, de forma que aquello de lo que no quisiera dejar constancia sería eliminado posteriormente. Esta particularidad en el registro supuso la aparición de un compromiso personal en el marco de la tarea de investigación, un compromiso que nacería de la implicación emocional y la amistad surgida a lo largo de los años de investigación en la vivencia de las luchas vitales cotidianas de estos gitanos y gitanas.

### **3. Trabajo de campo y compromiso**

Si bien un aspecto central del trabajo de campo es la integración del investigador en el contexto social del objeto de análisis, ésta es una integración peculiar cargada de matices. Como apuntan Rivas y Jociles (2000), esta integración supone no una inmersión total en la cultura de investigación y el olvido de tu posición como antropólogo y sujeto con una historia propia y particular, sino una comprensión y empatía para con los valores y procesos que viven y proyectan los sujetos, los gitanos LGTB. Hablamos pues de una integración exenta de toda aspiración a una ‘gitanización’ modelo. En realidad, a pesar de las intersecciones, las

experiencias comunes, y la cercana relación en alguno de los casos nunca sentí la necesidad de convertirme en ellos, de ser gitano. Si bien es cierto que mi lugar de sujeto urbano individualista resultaba mucho más cómoda y posible en mi proceso personal, esa integración particular suponía una potente herramienta a la hora de recabar la mayor información posible sobre estos y estas gitanas.

Esta forma de integración trajo consigo un compromiso con aquello que ocurría en sus vidas, lo bueno y lo malo, más allá de la mera entrevista y que se basó en dos aspectos fundamentales de apoyo activo: una escucha solidaria y un soporte y apoyo de tipo social.

Con respecto al primero, los antropólogos suelen plantear el exceso de intensidad en los lazos emocionales entre investigador y sujeto como un dilema donde dicha experiencia es capaz de sesgar el análisis. Ese vínculo fomenta la narración por parte del sujeto de ciertas cuestiones que la mayor parte de su comunidad desconoce. Confidencias que frecuentemente conducen a la expresión de dolor y ansiedad así como de vulnerabilidad y dificultades particulares. A lo largo del trabajo de campo, esta situación se repitió de forma continua, lo que demandó una escucha activa que llegaba al apoyo físico y donde la visibilidad suponía una barrera fundamental en el desarrollo del trabajo. A pesar de que un número importante de estos gitanos y gitanas ya contara con cierta visibilidad como gay, lesbiana y trans, otros muchos no. La solución a esta cuestión partió de una sólida base de confianza que tomó la forma de un compromiso total de confidencialidad por parte del investigador. Como fiel reflejo de esa base, en esta tesis se ha llevado especial cuidado en guardar esta confidencialidad. Las historias de estos informantes pretenden ser fieles a la realidad pero por el compromiso descrito más arriba han sido enmascaradas, de forma que se han cambiado algunos detalles que permiten deslocalizar la historia narrada. En los casos en los que esto no haya sido posible, se ha optado por obviarlas en la presente investigación, siendo frecuentemente éste el caso de algunas

mujeres gitanas lesbianas, lo que ha supuesto una cualitativamente inferior presencia de casos de lesbianas gitanas en esta tesis.

En relación al segundo aspecto, eran los propios gitanos y gitanas los que expresaban de forma activa la necesidad de mi ayuda por contar con los conocimientos técnicos en la administración pública y asociaciones LGTB. En realidad, lo que aquí se expresa como un compromiso, bien podría calificarse de responsabilidad a mi juicio, ya que estos sujetos exponían sus vidas, y aspectos ciertamente difíciles de ella, a un completo desconocido sin pedir nada a cambio, aunque lo necesitaran. Sin embargo, lejos de la relación mercantil que esto pudiera suponer en un principio, esta integración supuso la movilización de emociones y necesidad de reacción. Esto toma especial relevancia ante hechos concretos como la práctica de un exorcismo a un joven gitano por haber expresado su homosexualidad. Yo sabía por experiencia personal lo que era sufrir homofobia y que el contexto intentara cambiarte muchas veces por medio del castigo. Lejos de erigirme como un salvador, lo que dicha empatía movilizaba en mí era la ilusión y la energía necesaria para la consecución de un cambio, ya no únicamente a partir de la producción de conocimientos y exposición de determinadas realidades, sino en un nivel más directo y cotidiano. Esto se tradujo en un apoyo por mi parte en forma de mediación con instituciones sociales, información sobre recursos públicos a los que se podía acceder y, en ocasiones, narración de otras vivencias y formas de resolución de los problemas que les podían servir como guía y apoyo. Este posicionamiento supuso una modificación total en el seno de la investigación, pero a pesar de los cuestionamientos que pudieran devenir, mi compromiso en esos aspectos estaba y sigue estando por encima, creyendo de manera firme que aquello no mermó mi capacidad investigadora.

### 3.1. Integrarse en la desintegración

La pieza clave que supone la integración del investigador demanda del antropólogo un conocimiento, comprensión, interpretación y, en ocasiones, performatividad de ciertos valores o prácticas inherentes al contexto de investigación en el que se está inserto. Sin embargo, en esta investigación había un aspecto fundamental que complicaba el trabajo de campo en tanto que el objeto de estudio estaba constituido por grupos sociales establecidos, que ocupan espacios físicos y simbólicos delimitados y reconocidos. Es decir, los gitanos y gitanas con identidades o prácticas sexo-afectivas LGTB, lejos de formar una comunidad o grupo más o menos delimitado, están insertos en comunidades gitanas heteronormativas y repartidas por todo el territorio español de forma heterogénea. De este aislamiento del individuo nace una gestión de su visibilidad que supone una ocultación de sus prácticas a todo su contexto. Es por ello por lo que mi irrupción podría suponer la ruptura de tales estrategias, así como un punto débil de visibilización con el que no contaban dando como resultado una llamada de atención sobre un sujeto que pretendía ocultar un aspecto de su vida.

Este problema de aproximación se trató de resolver por medio de dos abordajes complementarios. En primer lugar se realizaron pequeños trabajos de campo con individuos en sus propios barrios gitanos y, por otro, se accedió a un nuevo espacio, el ciberespacio, donde sí se estaba gestando una incipiente comunidad cibernética de gitanos LGTB. El diálogo entre estas dos aproximaciones, junto con el acontecido entre la implicación emocional y política y la tarea investigadora dio lugar a esta tesis doctoral en los parámetros que hoy se escribe.

#### 4. El trabajo de campo en sí

Este trabajo de campo puede dividirse en tres fases: Una fase inicial que comprende parte de mis investigaciones y trabajos de campo previos con población gitana mencionados más arriba; una segunda fase en la que desarrollaría el trabajo de campo físico; y una tercera fase que constaría del cibertrabajo de campo.

Mis primeros contactos con gitanos y gitanas se remontan a finales de la década de los noventa, cuando un recién diplomado comenzó a trabajar en un pequeño ayuntamiento de un municipio costero de la provincia de Alicante. Aunque inexperto y con multitud de espacios que vivir y pensar, me enfrenté por primera vez a la realidad de gitanos y gitanas con prácticas o identidades no heterosexuales. A partir de entonces, comencé a participar y a realizar diferentes investigaciones que tenían a los gitanos como centro donde algunos gitanos y gitanas LGTB estaban presentes. Sin embargo, las experiencias de lo que había sido una intensa trayectoria quedaron guardadas en la memoria, así como las entrevistas, las observaciones y reflexiones de campo quedaron guardadas en el ordenador. De esa forma, cuando comencé esta investigación yo ya conocía directa o indirectamente algunos gitanos y gitanas con identidades o prácticas no heteronormativas, por lo que, una vez comenzada, todo ese material fue recuperado y supuso el sustrato sobre el que definir el punto de partida. De forma práctica, el conocimiento adquirido sobre la realidad de los gitanos-historia, ethos cultural, ideologías de género-sexo, formas económicas de subsistencia, dinámicas racistas de las sociedades e instituciones públicas- facilitó mucho mi labor y me llevó directamente al objeto de esta tesis.

La segunda fase del trabajo de campo la componen tanto las estancias de convivencia con los gitanos y gitanas, como toda la serie de entrevistas y otras técnicas desarrolladas durante un espacio de casi tres años. Este trabajo de campo se llevó a cabo ,en permanente negociación con

mis trabajos de subsistencia y las posibilidades económicas que suponía la autofinanciación de una investigación. A lo largo del tiempo que duró el trabajo de campo, viajé mucho y conocí a gitanos y gitanas muy valientes con vidas muy complejas. Pero, más concretamente, conocí a gente que se fío de mí, que me invito a dormir en sus casas, a cenar en su compañía, que me presentó a sus parejas, amigos e incluso familia siendo consciente de que yo archivaba todo lo que observaba, sus vidas y sentimientos , y que muchas de esas cosas formaban parte de lo no contado.

Por último, en la última fase se llevó a cabo el trabajo de campo en el ciberespacio. Si bien es cierto que dicho estudio ocupó la última parte de la investigación, desde el principio de esta, y sobre todo tras mis primeras entrevistas y contactos, fui siendo consciente de la existencia de un espacio de la realidad, altamente relevante y presente en sus vidas, al que no estaba accediendo otorgando la atención merecida: Internet. En aquel momento, el ciberespacio era pensado únicamente como un instrumento de comunicación y nunca como un espacio de vida, donde se crea y acontecen vidas, emociones y cuerpos en cada momento, especialmente para los sujetos subalternos (Spivack, 2003). A partir de acceder a este nuevo espacio me fui dando cuenta de lo relevante que podía ser para sus vidas y para mi tarea investigadora, por lo que tuve que virar en mi diseño de investigación y adentrarme en caminos no planificados, la ciberetnografía.

#### **4.1. Entrevistas: entrevistas temáticas-prospectivas y entrevista semi-dirigida**

Además de la observación participante, en esta investigación se han realizado dos tipos diferentes de técnicas de obtención de información mediante preguntas: la entrevista abierta y la historia de vida. A su vez, las entrevistas han sido de dos tipos: semiestructuradas y conversacionales. En

el caso del cibertrabajo de campo, las entrevistas tomarían una forma distinta que será explicada más adelante.

El trabajo de campo comenzó con las entrevistas, mayoritariamente semiestructuradas, a unos informantes privilegiados: gitanos, gitanas y payos, que tenían relación con el contexto o los sujetos de investigación, y que por su experiencia vital, profesional o política atesoraban ciertos conocimientos sobre las cuestiones que toca esta tesis. El interés por conocer de forma general el estado de la cuestión hizo que el objetivo primordial de estas entrevistas consistiera en acercarse a los nodos temáticos centrales de la investigación, mayoritariamente de forma contextual o global. De esta forma se obtuvo una base de conocimiento sobre aquellos gitanos y gitanas con prácticas o identidades no heterosexuales visibles, el grado de conocimiento público sobre esta cuestión y los principales discursos sobre estas realidades entre los gitanos heterosexuales y entre las instituciones gitanas y LGTB. La importancia fundamental de este punto de partida era el hecho de traer a un primer plano con la atención merecida los marcos de inteligibilidad entre los que los y las gitanas eran creados desde su nacimiento, los discursos de verdad y valor en el que crecían y se construían, lo que se erigía como un hecho crucial para entender y pensar sus realidades. Estas entrevistas no tuvieron una duración superior a una hora y media y eran registradas con una grabadora de voz, a la vez que se tomaban algunas notas u observaciones ocasionales pero relevantes a modo de aclaración para su análisis posterior. En cuanto al medio, éstas se desarrollaron en diversos lugares, desde espacios de trabajo y asociaciones hasta cafeterías, siempre en un ambiente tranquilo que permitiera grabar la entrevista con una calidad de audición estándar.

Las entrevistas que tuvieron lugar más adelante fueron en su mayor parte de tipo conversacional, que tenían la finalidad de acercarse a los nodos temáticos centrales de los objetivos e hipótesis de investigación tanto aplicados al contexto gay o gitano general como a las experiencias concretas

vividas y sentidas. Estas se realizaron a gitanos y gitanas por cuyas vidas atravesaban todas estas cuestiones. El hecho de elegir este tipo de entrevistas en forma de conversación garantizaba una sensación de seguridad, tranquilidad y coloquialidad ante una cuestión que, de manera general, distaba mucho de ser sencilla de abordar, y era a la vez la apuesta personal y metodológica que he comentado anteriormente. Para su puesta en práctica, se llevaban inicialmente planteados unos temas generales sobre los que hablar e iba guiando la conversación mediante la formulación de preguntas u observaciones. Hablar de conversación no es una cuestión baladí, ya que en muchas ocasiones el investigador, yo, también narra y relata experiencias y sensaciones propias que están directamente relacionadas con el giro del momento conversacional. A pesar de las ineludibles diferencias y la distancia entre ambos procesos vitales, los nexos emocionales de micro-momentos compartidos eran los creadores de un ambiente que, por un lado era más cómodo y afectivo, y por otro rompía de alguna forma los sistemas de jerarquías y lógicas de obtención de la información que tradicionalmente se han usado en ciencias sociales y que a lo largo de estos años han provocado importantes reflexiones éticas y teóricas en este investigador y en su forma de relacionarse con la antropología dentro y fuera de esta tesis doctoral.

Esta forma de entrevista aleja al investigador del centro de control de la información y permite al sujeto entrevistado la participación directa en el propio devenir de la conversación. Esto supuso unas fluctuaciones en el tono y el tema que eran el resultado de las tensiones entre ambas partes, y estos virajes constituyeron un punto esencial en la recogida de datos, ya que permitían el acceso a información no planteada inicialmente como central, pero luego ocupó ese puesto. Sin embargo, esta libertad exige la consciencia por parte del investigador de aquella información y datos que no podrán ser objeto de estandarización ni generalización. Este tipo de entrevistas ocuparon la práctica totalidad de la tesis, finalizando en diciembre de 2012.



En todas las ocasiones la primera sección temporal de la entrevistas era ocupada por la presentación del objetivo de la investigación y método concreto a utilizar en la ocasión, su negociación y apriorística de los tiempos, así como de la información sobre el anonimato y confidencialidad de la misma y los usos que se daría a la información proporcionada. El posterior desarrollo de la entrevista tuvo lugar tal y como se ha especificado más arriba. Cabe destacar de nuevo el hecho de que los giros de contenido dentro de las conversaciones no se redirigieron ni detuvieron en pos de la creación de un clima de confianza y comodidad para las dos partes.

#### **4.2. Ciberetnografía**

En la actualidad el debate sobre la pertinencia de considerar el ciberespacio como espacio adecuado para el trabajo de campo parece estar resuelto. Los cambios tecnológicos, la proliferación de nuevas formas de comunicación e intercambio de información que han venido de la mano del ciberespacio han supuesto unos nuevos usos y prácticas sociales, nuevas formas de configuración de la subjetividad, de pensar y relacionarse con el mundo y esto ya supone un campo de estudio más que pertinente, urgente.

Actualmente parece existir cierto consenso acerca de que el ciberespacio es más que un dispositivo socio-técnico, un conjunto de chips, cables y carcasas tecnológicas en el que relacionarse a modo de nuevo espacio de sociabilidad y creación de realidad vital (Gálvez, Ardèvol, Núñez y González, 2003). Las interacciones cibernéticas articuladas en torno a este dispositivo socio-técnico suponen elementos psicológicos, políticos, culturales, económicos y de poder que trascienden al mero sujeto. Estas interacciones forman parte de un sistema global en el que ellos y ellas acontecen como sujetos. Las interacciones en foros, blogs, Facebook o páginas de contactos durante esta investigación no eran meras interacciones

que tenían lugar en internet sino que suponen espacios en el que se crea y recrea cultura, sociedad y las relaciones de poder. (Hine, 2004).

Precisamente esta será una de las grandes novedades que ha puesto de manifiesto este entorno. Las jerarquías y las lógicas que estructuraban las relaciones entre actores e investigadores se desdibujan, siendo los propios actores los que crean un lugar para la reflexión y el análisis de su realidad, y el propio investigador contemporáneo el que ocupa un lugar como cibernativo, más aún al compartir cuestiones centrales como la orientación sexual.

Este planteamiento ha hecho que el estudio de las comunidades virtuales haya sido central en gran parte del trabajo investigador y que a la vez éste haya priorizado la observación y análisis de las pautas y dinámicas de conexión así como las prácticas sociales on-line y sus conexiones con las offline (Ardèvol, 2002). Barry Wellman et al. (2006), concluye que la cibernatividad trasciende a las interacciones virtuales y se proyecta en un entorno afectivo físico y viceversa.

#### *4.2.1. Descripción Ciberetnografía*

La inclusión en la presente investigación del análisis ciberetnográfico hizo necesario en primer lugar la familiarización con los entornos virtuales, y en particular con aquellos encuadrados en la temática en que se centra esta tesis, por lo que su punto de partida lo constituyeron los diferentes espacios de homo-les-trans-socialización. El objetivo principal de este acercamiento era el conocer los diferentes entornos, lógicas y formas de uso para elegir cuáles serían los espacios en los que se realizaría la investigación. Los parámetros que se tuvieron en cuenta fueron la accesibilidad, el número de gitanos presentes e identificables en ellos y su dinamismo. A pesar de no haberlos utilizado de forma activa, sí contaba con conocimientos rudimentarios de las dinámicas básicas de esos entornos.

Al igual que nos relata Ardevol et al (2003), las primeras dificultades, o más bien retos, aparecieron en esta fase, donde el primer contacto eran las páginas con fotos y las descripciones textuales que parecían dejar todo registrado donde una simple captura de pantalla podría ser la única labor a desarrollar por el antropólogo en su recogida de información y datos. Sin embargo, el progresivo dominio del entorno puso de manifiesto que lo verdaderamente importante trascendía lo escrito y mostró unas lógicas y dinámicas subyacentes a toda narración. Los ritmos de acceso, las presencias y ausencias, los usos y desusos así como los silencios en la conversación entre otros aspectos cobraban especial importancia, por lo que era necesario registrarlo en los diarios de campo.

El hecho de la inclusión del investigador de campo en un entorno ficcional con un sinfín de posibilidades supuso un aspecto notable a tener en cuenta, ya que el investigador pasaba a formar parte de dicho contexto. Gracias a que la mayor parte de la investigación anterior se hizo en base a las premisas sobre la integración del investigador expuestas anteriormente, mi integración en el nuevo espacio como un individuo más no supuso una brecha metodológica en mi análisis sino que comulgaba con la línea que había propuesto. En los diversos perfiles que se crearon, tras incluir una foto personal de cara y algunos datos personales se explicaba el objetivo de mi presencia allí. A pesar de la claridad de la descripción, frecuentemente los usuarios contactaban con los objetivos típicos de dichas plataformas: ligar, tener un acercamiento sexual y/o afectivo, por lo que el establecimiento de ciertos límites fue una de las primeras cuestiones. Cuando hablo de estos límites no me refiero a la negación en rotundo al acceso a dicho acercamiento sexual y/o afectivo ya que, al igual que en el trabajo de campo Off-line, había pensado sobre su posibilidad, su acontecer y sus consecuencias para la investigación. Lo que sí era importante era el que no se perdiera la consciencia de que yo era investigador y el rol que yo ocupaba en ese espacio. Este posicionamiento supuso más un esfuerzo de situación

como diría Donna Haraway. No buscaba ligue, sexo ni tan siquiera amigos, pero ante la posibilidad de que todo esto pudiera surgir, el rol de antropólogo mediaba dichas relaciones.

A partir de ese momento el cibertrabajo de campo comenzó a desarrollarse con dos caminos paralelos: por un lado se llevó a cabo la observación y registro de la información contenida en foros, y por otro se comenzó a establecer relaciones con diferentes usuarios de las páginas de contactos.

#### *4.2.2. Espacios de cibertrabajo y Observación*

##### *4.2.2.1. Las páginas de contactos*

El formato de estas páginas permite una interacción concreta. El individuo ve los perfiles, los valora en función de la existencia de una atracción de diverso tipo y manda un mensaje por medio de una plataforma propia de esta web. El objetivo en estos espacios era doble. Por un lado se trató de observar, registrar y analizar los contenidos de los perfiles de cada sujeto y, por otro, de interaccionar con ellos con el fin de poder crear una comunicación cotidiana e incluso el desarrollo de una ciberentrevista.

En este punto surge una pregunta básica: ¿cómo se localizan a los gitanos y gitanas en estas páginas que, en tanto que generales, no son exclusivas para gitanos? En primer lugar, en mi perfil constaban en la descripción mis objetivos así como el deseo de conocerlos o conocerlas. Por otra parte, el hecho de que la localización geográfica constituyera un filtro frecuentemente usado como motor de búsqueda de perfiles próximos al que accede a la plataforma, supuso una herramienta muy potente. Si bien en un primer momento se definió como lugar de residencia Madrid, por ser la ciudad en la que vivía, el hecho de cambiar esta localización me permitió contactar con muchos gitanos tanto dentro como fuera de España. Otra ruta de localización por la que se optó fue la búsqueda por nick.

Tal y como se muestra en varios de los capítulos de esta tesis, un hecho observado fue el que la adscripción étnica de los gitanos y gitanas se veía reflejada en los nicks, de forma que muchos y muchas optaban por palabras como gitano, gitana, calo, calorrillo y romi, entre otros. Puesto que en estas páginas se podía realizar también la búsqueda por nick, asiduamente realizaba búsquedas de aquellos que contuvieran dichos términos. El resultado de estas búsquedas solía ser bastante certero a pesar de algunas excepciones donde se había empleado el término por su carácter exótico o romántico aunque el sujeto no se autodefinía como gitano. Si bien es cierto que la búsqueda se apoyaba en el reconocimiento de una estética que, junto a un fenotipo determinado, hacía posible una identificación aproximada, esto no siempre era así, motivo por el que se optó por escribir a unos y otros. De esa forma, se pudo discriminar así tanto los no autodefinidos como gitanos como aquellos que no deseaban establecer relación con la investigación.

Los primeros contactos se establecieron a partir de un mensaje, ya fuera emitido o recibido. Una de las dinámicas más comunes en estos espacios consiste en establecer una interacción inicial a través de estos mensajes y posteriormente, si ambas partes están interesadas, pasar a otra plataforma de mensajería instantánea en la que establecer conversaciones en tiempo real por medio de texto, voz e incluso video. Esto no era una excepción en mi caso. Generalmente, después de intercambiar algunas frases de presentación, donde yo aprovechaba para presentar la investigación de forma más extensa, se continuaba la conversación por medio de la plataforma de mensajería instantánea Messenger.

#### 4.2.2.2. Messenger

Es una plataforma de mensajería instantánea de la compañía Microsoft. La mensajería instantánea (conocida también por sus siglas en

inglés como IM, ‘Instant Messaging’) es una medio de comunicación en tiempo real entre dos o más personas basada en el intercambio de texto. El texto es enviado a través de dispositivos conectados a una red como Internet y utilizan el protocolo abierto XMPP con un conjunto descentralizado de servidores. En la actualidad esta plataforma en particular ha desaparecido tras la irrupción de toda una serie de plataformas nuevas que ofrecen mayor versatilidad y servicio, como Skype y Facebook, entre otros.

En este tipo de plataformas gracias a la instantaneidad de la mensajería, las conversaciones se tornaban fluidas. La bilateralidad inicial donde únicamente participábamos dos sujetos, el gitano o gitana y el investigador dejó espacio más adelante para las conversaciones multilaterales, y la duración que cada interacción dependía del momento y disponibilidad de los sujetos en acción. En muchas ocasiones, se tornaron cotidianas, y comúnmente acontecían a diario durante los dos años que duró esta fase de la investigación, lo que supuso la adquisición de gran cantidad de información de la vida cotidiana de los sujetos. A pesar de que la presencia del investigador en esta plataforma de comunicación variaba dependiendo de su disponibilidad aunque se trató de mantener cierta homogeneidad, especialmente en horario de tarde-noche, desde las siete de la tarde hasta las doce, que era el momento de mayor presencia de gitanos y gitanas.

Puesto que Messenger permitía la simultaneidad de diferentes conversaciones, varios encuentros solían darse en paralelo entre investigador y diferentes sujetos a través de la plataforma. Tras la despedida, cada una de estas conversaciones era guardada y archivada por carpetas de usuario, al mismo tiempo que observaciones y comentarios accesorios considerados relevantes para la investigación eran apuntados en los diarios de campo. Como se ha anticipado, puesto que Messenger permitía la incorporación de otros usuarios a una conversación, estas conversaciones en algunas ocasiones se trasformaban en espacios de

socialización con tres o más participantes, lo que se transformó en un hecho de gran interés para la investigación. Algunos de los gitanos o gitanas ya se conocían previamente y me invitaban ellos mismos a esa conversación privada, mientras que otras veces era yo el que, a petición de alguno de ellos, creaba espacios de socialización más numerosos donde no todos se conocían. En estas conversaciones se iban introduciendo temas, así como hipótesis y abstracciones, pero siempre surgían de la propia conversación en tanto que espacio de creación común.

Tal era la versatilidad de la plataforma que sirvió de catalizador para el desarrollo de técnicas específicas como las entrevistas en profundidad y la creación de grupos de discusión. En cuanto a las entrevistas estas también fueron, abiertas y semiestructuradas. Las entrevistas en forma de conversación tuvieron una importante presencia en este medio también.

El que no estuvieran acostumbrados a realizar entrevistas por escrito, el mero planteamiento de las mismas ya supuso todo un reto. Durante todo mi periodo formativo no había recibido formación específica sobre esto. Pero ciertamente algunas de las reflexiones que anteriormente se han plasmado guiaron el desarrollo de esta técnica. En internet los tiempos, y el lenguaje no eran los mismos que en la vida off-line, por lo tanto esta sería una de las cuestiones a trabajar. Por otro lado, si las entrevistas se realizaban de vía texto, el cansancio, el dominio de la palabra y la seguridad a la hora de escribir iba a estar presentes en un medio donde los ritmos suelen ser mucho más rápidos y discontinuos. Por lo cual y siendo conscientes que algunos de los informantes no tenían un gran dominio de la palabra escrita se tomó la decisión de realizar las entrevistas de 40 minutos máximo de duración y en la medida de lo posible realizar las entrevistas vía voz o video y en ocasiones realizarlas a tramos en varias ocasiones. A su vez y con el fin de que el escribir no supusiera un freno a la expresión, se intentó realizar las entrevistas lo más personalizadas posibles en función de la información que ya se tenía de cada uno de ellos y ellas. Una cuestión positiva lo supuso el

que las entrevistas escritas ya estaban transcritas y a la vez me permitía ir realizando anotaciones en el diario de campo sin influir ni determinar al sujeto entrevistado.

En cuanto a las entrevistas realizadas vía voz o video por Messenger siguieron unas lógicas más cercanas a las realizadas en el espacio off-line, pero teniendo también en cuenta las particularidades.

Tal y como apuntamos también se realizaron tres grupos de discusión. Estos grupos de discusión tuvieron una media de 7 participantes y una duración de 30 a 50 minutos. Uno de ellos fue vía texto y dos de ellos vía voz. Para la realización de estos grupos de discusión inicialmente se acordaron las normas. Ciertamente yo expuse una normas básicas y comunes a esta técnica y el resto mostró su asunción. Y a continuación yo comencé a introducir las preguntas, en total cuatro.

#### 4.2.2.3. El blog

El comienzo de mi trabajo de investigación vino acompañado de la toma de conciencia, y en parte gracias a los primeros informantes, de la escasa o nula información que existía en aquel momento sobre gitanos y gitanas con identidades o prácticas no heterocentradas. Esta ausencia de información iba desde los artículos teóricos, teniendo en cuenta los idiomas que se dominaban y mediante los que se podían realizar búsquedas (inglés, francés, italiano, portugués, castellano y catalán) hasta cualquier página de estilo y formato más mediático o personal. A pesar de que el paso de los años supuso innovaciones a la vez que un mayor acceso y dominio por parte de la sociedad en general que hicieron surgir diferentes espacios de información en la web 2.0., la tónica general en las conversaciones que tenía en el entorno cibernético estaban marcadas por una continua demanda de información sobre otros gitanos, el qué hacer, y otras experiencias comunes. Si bien no hace ni siete años del momento del que hablo, es cierto que las



cosas han cambiado enormemente. Ante esa demanda, decidí utilizar un instrumento cibertécnico, apoyado en mis propias inquietudes y mis años de investigación, que podría ser un espacio de respuestas a la vez que uno específico de difusión y contacto entre los gitanos.

El blog se llamó Antropología y gitanos con el subtítulo Homosexualidad y gitanos y se abriría a fecha de 29 de diciembre de 2009 (URL: <http://antropologiaygitanos.blogspot.com.es>) A pesar de que las razones de su creación podían ser leídas de muy diversas formas, este era un proyecto de investigación que ciertamente en determinados momentos podía implicarse con la realidad a estudiar. En cuanto a la segunda razón quedaba claro su utilidad como espacio etnográfico en el que poder conservar e interaccionar con gitanos y gitanas. Ante la primera razón, la respuesta es sencilla, realmente este no es un proyecto de antropología aplicada, pero eso no significa que no sea un proyecto de antropología implicada, que siente compromiso político, personal y emocional con los sujetos a investigar. Después de algunos años trabajando e investigando a gitanos mi compromiso personal con algunas situaciones se hizo patente y a pesar de los supuestos riesgos de pérdida de objetividad sentía la necesidad de alguna forma de devolver, aunque fuera en una pequeña parte algo de lo que recibía y recibiría. Esa pequeña devolución claramente significa una intervención modificadora en el campo de investigación, estaba ofreciendo espacios de información, por lo tanto de difusión de unos y otros discursos y a la vez propiciando espacios de contacto. Si, eso se realizó.

Siguiendo con el Blog. La utilización de Blogs para investigación en los espacios virtuales no es una novedad ni un invento de esta investigación. Es una herramienta que ya vemos utilizar en los trabajos de McGarry, & McGrath (2012). Este blog se estructuró de cuatro subespacio, repartidos en pestañas, o subpáginas. Una página inicial donde se presentaba la cuestión, se explicaba la investigación, la estructura del Blog y sus contenidos. Una segunda página donde se adjuntaban vínculos con diferentes textos teóricos

sobre homosexualidad y sobre los gitanos. En la tercera página se adjuntaban e insertaban diferentes videos, tanto de documentales, entrevistas o reportajes televisivos, tanto españoles como extranjeros, en los que la, el o los protagonistas eran gitanos o gitanas gays, lesbianas o trans. Y finalmente una cuarta página en la que ofrecía un espacio tipo foro donde gitanos y no gitamos, pero dirigido especialmente a los primeros pudieran expresarse y comunicarse sobre la cuestión. Este espacio era abierto y de lectura pública, a no ser que alguno de los participantes decidiera comunicarse tanto conmigo como con otros u otras vía correo privado.

Durante los primeros cuatro años este blog fue revisado, actualizado y cuidado con tesón. A partir de ese momento se dejó que el blog pudiera crecer o morir en función de los usos de los propios gitanos. En la actualidad el blog sigue en uso y según muestran las estadísticas ha sido visitado por unos trece mil sujetos.

Ciertamente los resultados del blog han sido muy variopintos. Por un lado sirvió para que algunos gitanos y gitanas hablaran y se conocieran, además de que yo también pudiera conocer algunos gitanos y gitanas que pasarían a ser informantes. Por otro lado me consta según los relatos de algunos gitanos y gitanas que algunas de las secciones ha sido bastante visitado por gitanos en general, provocando debates y discusiones sobre la cuestión en entidades y asociaciones gitanas. Esto, que puede no ser pensado como un logro, tras el trabajo etnográfico se ha considerado un aspecto importante, pues una de las cuestiones que muchos gitanos nos relataban era que sobre la realidad de la homosexualidad no se hablaba en sus contextos. Realmente no sabemos el alcance de estas discusiones ni siquiera el impacto en los diferentes contextos. Por otro al realizar contactos con gitanos o gitanas comúnmente les refería a este blog, donde podían expandir información tanto sobre la investigación, como sobre el tema de la misma. En muchas ocasiones tuve devoluciones interesantes, tanto críticas sobre los contenidos presentes como de los ausentes.

En estas pocas páginas hemos intentado mostrar nuestra aproximación a este nuevo campo etnográfico. En las anteriores páginas no están recogidos ni todos los debates ni reflexiones acerca de esta realidad por parte de la antropología, únicamente hemos intentado plasmar una aproximación concreta, torpe y en continuo aprendizaje a este campo de investigación.

#### 4.2.2.4. Facebook

Facebook es un espacio web creado por el norteamericano Mark Zuckerberg, que inicialmente fue pensado como una nueva forma de comunicación de una comunidad cerrada de estudiantes universitarios de Harvard que poco a poco fue expandiéndose por otras universidades de habla inglesa. En muy poco tiempo, y dado el éxito de la plataforma, la gran demanda supuso su apertura al público en general con el único requisito de tener un correo electrónico. En la actualidad Facebook lidera el ranking mundial de redes sociales, de forma que tres de cada diez usuarios que acceden a Internet en algún lugar del planeta (35,85%) son usuarios de Facebook. Esto convierte a la red social en la segunda página más visitada del mundo, después de Google. En España según la AIMC un 83,90% de los internautas usan redes sociales y de ellos el 89,90% están en Facebook. (Tuñez y Sixto, 2012: 78). Los gitanos y gitanas a pesar de su supuesta, y en ocasiones real exterioridad, en muchas cuestiones participan de los ritmos y tendencias sociales generales. Y su presencia en internet nos desvela este diálogo continuo que entre la realidad gitana y paya.

Tras la aparición de Facebook y otras redes de multi-contacto instantáneo muchos de los blogs perdieron la función de pensamiento cotidiano compartido que llevaban desempeñando hasta entonces.

Facebook, se muestra con una interface “rápida” e “intuitiva” a modo de cuaderno de bitácora, donde el sujeto cuelga aquella información

que desea, que puede ser vista o bien por todos los usuarios de Facebook o únicamente a aquellos que forma tu comunidad de “amistades”. A mismo tiempo en la página principal de cada usuario aparece tanto su información, como aquella que sus “amistades” deciden que sean vistas por todos sus “amigos” sin necesidad de entrar en su página personal de Facebook. Al mismo tiempo, Facebook tiene el servicio de mensajería instantánea entre sus miembros. Esta plataforma ha resultado ser un espacio privilegiado de análisis en esta tesis, dada la centralidad que ha tomado en la vida de gitanos y gitanas, por esta razón dejamos aquí esta descripción que será continuada en el último capítulo de esta tesis.

## **5. Otros espacios de investigación. Documentación**

La documentación utilizada y analizada en esta investigación ha sido: Corpus legislativo histórico antigitano, materiales divulgativos sobre gitanos, monografías y artículos teóricos sobre la realidad gitana tanto nacional como internacional, monografías y artículos teóricos sobre la homosexualidad, monografías y artículos teóricos sobre etnicidad e identidad, prensa (comúnmente las hemerotecas digitales de los periódicos), videos (películas de ficción, documentales, programas de difusión, etc.), literatura sobre gitanos (Novela, comics, arte, etc.), blogs y todo una serie de espacios virtuales en los que he podido encontrar tanto las voces y experiencias de gitanos y gitanas, como análisis y reivindicaciones políticas. A su vez una fuente central de trabajo lo han supuesto los foros y espacios web sociales y de contactos en el que los gitanos han estado presentes (Foros evangélicos gitanos, foros de Asoc. y Fundaciones que trabajan con gitanos, Blogs sobre gitanos, blogs específicos sobre gitanos y homosexualidad, Blogs generalistas sobre homosexualidad, Paginas de contactos entre hombres y entre mujeres (Gaydar, Gayromeo, Manhunt,

Chueca.com, etc), Facebook (páginas abiertas y cerradas, grupos abiertos y cerrados) y Netlog).

En cuanto a las fuentes documentales incluyen multitud de documentos recopilados en muy diferentes lugares y tiempo. Destacan el trabajo de búsqueda en la Universidad de Lisboa (2008), Paris (2011), Universidad de Barcelona y Universidad Autónoma de Barcelona (2010), Universidad Complutense de Madrid y Universidad Autónoma de Madrid (2008-2014) Biblioteca Museo Centro de Arte Reina Sofía en Madrid. A su vez también se realizó un trabajo inicial en el centro de Documentación de la fundación Secretariado Gitano (2009) y en diversas asociaciones locales y también en el Programa de Atención a personas Homosexuales de la Comunidad de Madrid, FeLGTB y Cogam (2009-2010).

A su vez para la realización de esta tesis internet ha supuesto un importante espacio de búsqueda bibliográfica, destacando repositorios de revistas científicas como JSTOR o repositorios generalistas como SCRIBD en incluso GOOGLE Académics.

Paralelamente a estas fuentes también ha sido de especial ayuda las conversaciones y debates acontecidos con otros teóricos de diversas disciplinas en talleres, cursos en los que he sido invitado o contratado en estos años. Destacan en estos debates figuras como Beatriz Preciado en cuando a los debates queer/postestructuralistas sobre identidad y sexualidad, Mercedes Jabardo sobre metodología y teorías de la etnicidad, Eva Herrero, sobre etnicidad y movimiento, Isaac Motos en cuanto a sus particulares visiones de lo gitano desde la filosofía y lo gitano. Estos debates cabe resaltar que han sido crucial para el resultado final de esta tesis, pues han supuesto un continuo cuestionamiento y apertura de nuevas vías de análisis.

## **Capítulo II. Construyendo una ficción. Protogenealogía del gitanismo.**

**“La narración continua de la existencia es mentira. No existe tal cosa;  
existen momentos que se iluminan, y el resto es oscuridad”.**

La Niña del Faro. Jeanette Winterson

## **1. Proto-Genealogías Gitanas. Breve Acercamiento a la cuestión de los Cuerpos, Imágenes e Identidad desde el siglo XIV hasta la actualidad**

### **1.1. Introduciendo la historia de una alteridad**

La localización u orden numérico de este capítulo no es baladí. Partimos de la intuición de que, para poder entreabrir y asomarnos a esa ventana teórica a través de la cual tratar de entender las tecnologías estratégicas desarrolladas en la construcción de una identidad, de una subjetividad gitana gay, de una subjetividad múltiple e interseccionalmente estigmatizada y resistente, necesitamos acercarnos a su pasado y encontrar las conexiones, las rupturas y las discontinuidades con el presente. Trataremos de aproximarnos a aquellos tentáculos de las estructuras lógicas y centros de poder que actuarán en los sujetos sobre los que ha recaído esta triple intersección: los gitanos, desviados, de las normas de género y pobres y excluidos económicos.

¿Pero qué narrativa del pasado? ¿Nos sirven todas? ¿Un relato histórico clásico y evolutivo? ¿Un relato cargado del discurso de los vencedores acerca de batallas con vencedores y vencidos? ¿Una historia de los grandes eventos o grandes verdades o, en cambio, de pequeños sucesos y movimientos que dieron lugar a pequeñas verdades? ¿Nos interesa el hecho histórico o las dinámicas de construcción de las verdades históricas? ¿Una historia que se circunscriba a España o que dé cuenta de las conexiones que existieron en todo el continente europeo con respecto al devenir de estas tres cuestiones? ¿Una historia pensada como un accidente respecto al objeto/sujeto de investigación, o en cambio la propia historia como fruto del devenir de verdades de ese objeto?

Para tratar de responder a estas preguntas recurrimos a dos conceptos teóricos centrales en la obra de Foucault: el de “problematización” y el de “eventualización”. Conceptos no tan conocidos y renombrados como los de

*genealogía, panóptico, biopolítica o tecnologías*<sup>1</sup>, a los que también recurriremos más adelante pero que a su vez subyacen en los anteriores, así como en toda la labor de creación intelectual del pensador francés (Gibson-Graham, J.K. 2000), y que pueden resultarnos de gran utilidad para construir este capítulo.

Para Foucault “problematización” responde a ese “conjunto de las prácticas discursivas o no discursivas que hace que algo entre en el juego de lo verdadero y de lo falso y lo constituye como objeto para el pensamiento (bien sea en la forma de la reflexión moral, del conocimiento científico, del análisis político, etc.)” (Foucault [1984] 1999b:371). Y desde ahí partimos para acercarnos al objeto de este capítulo. Tratar de acercarse a los gitanos como realidad nos sitúa en una posición de cuestionamiento de la historia escrita y contada acerca de los mismos.

Cuando en los textos científicos o periodísticos se habla de historia de los gitanos, se recurre a un amasijo de textos – que van desde las leyendas más mágicas hasta el análisis de las leyes antigitanas – compuestos mayoritariamente por discursos desveladores de la verdad de los orígenes de los gitanos, de los procesos de persecución o de sus características antropológicas básicas. Ante muchos de ellos el cuestionamiento surge fácilmente, como ocurre con los relatos románticos de viajeros y misioneros; ante otros, en cambio, con apariencia de rigor y verdad

---

<sup>1</sup> 1)Tecnologías de producción, que nos permiten producir, transformar o manipular cosas; 2)Tecnologías de Sistemas de signos, que nos permiten utilizar signos, sentidos, símbolos o significaciones; 3) Tecnologías de poder, que determinan la conducta de los individuos, los someten a cierto tipo de fines o de dominación, y consiste en una objetivación del sujeto; 4)Tecnologías del yo, que permiten a los individuos efectuar por cuenta propia o con ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser obteniendo así una transformación de si mismos con el fin de alcanzar cierto grado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad. Foucault, M: <<Tecnologías de yo>>, en M. Foucault, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona, Paidós, 1990. Pp. 45-94, Cit p. 48.



científica se hace necesario el esfuerzo de ponerlos en cuestión, de situarlos en el espacio del extrañamiento.

Pero cuando en este texto decimos que pretendemos mirar desde la “problematización” la historia de los gitanos, no venimos a negar dicha historia, ni a refutar las aseveraciones históricas sobre los mismos. Comenzamos la empresa intentando transvalorar los conceptos, auscultarlos, des-sustanciarlos analizando sus condiciones de posibilidad, buscando en ellos lo que silencian, lo que ocultan, lo que normalizan a su paso, tratándolos como síntomas de una represión, de un ejercicio de poder que ha dado como resultado a los gitanos actuales y al resto de la sociedad en relación con ellos. Trataremos de sacar a la luz las complicidades discursivas de ciertos conceptos y procesos, así como su pretensión de validez. Buscamos ejercicios de poder, entendiendo el poder como una fuerza que produce cosas, induce placer, forma saber, produce discursos entendiendo, pues, que el poder es una red productiva que atraviesa todo el cuerpo social, más que una instancia negativa que tiene como función reprimir (Foucault 1991: 182).

Partimos de que los hechos narrados en la historia gitana posiblemente existieron, pero desde la convicción de que son acciones de ficción-realidad, ejercicios de veridicción. Escribir, hablar, cantar o pintar es un hecho político en tanto que como acto enunciativo y de representación produce realidad, creando cierta forma de ver y de decir, y por lo tanto realidad.

Pretendemos analizar los discursos sobre lo gitano. Este análisis implica pensar en los discursos como “acontecimientos sociales, incardinados en la historia, y como objetos de sentido que expresan una determinada coyuntura histórica, al tiempo que la construyen” (Colombani 2008: 45). No nos interesa la función de representación del discurso, que muestra y parece describir las verdades históricas; más bien nos ocupan los procesos de construcción de sujetos, de objetos de conocimiento y de

gobierno, de subjetividades y subalternidades. Para poder acercarnos a esto realizamos un doble uso del concepto de “problematización”: por un lado responde a un proceso de cuestionamiento crítico ante lo historiado sobre los gitanos; por otro, tomar el concepto de forma semántica nos lleva a decir que los gitanos no siempre existieron tal como hoy los conocemos, tal y como hoy los pensamos.

Los « gitanos » son una problematización categórica resultado de la necesidad, de la emergencia de ciertos objetos, de determinados problemas, en unos regímenes de verdad y jurisdicción determinados. Por lo tanto, necesitamos saber “en qué condiciones algo puede llegar a ser un objeto para un conocimiento posible, cómo ha podido ser problematizado como objeto que hay que conocer; a qué procedimiento de recorte ha podido ser sometido y qué parte de él ha sido considerado pertinente” (Foucault [1984] 1999a: 364). La problematización “gitanos” no adoptó una única forma. En cada contexto, en cada instante se respondía de una forma determinada condicionada por una multitud de variables en continuo diálogo.

Tomando el espíritu de esa “problematización” foucaultiana recurrimos a ese otro concepto, el de “eventualización”, para adentrarnos en nuestro análisis. Cuando Foucault indicaba que su interés radicaba en la historia del presente – y no en la del pasado en términos del presente –, trataba de entender las emergencias, despliegues y transformaciones que constituyen el presente, y a esta labor llamó “historia del presente”. Una historia en oposición del anacronismo histórico, realizada desde el presentismo, que tiene como resultado una historia del pasado en términos del presente, dirigida a justificar las acciones y tecnologías del presente. Para evitar este anacronismo el filósofo recurre al concepto de «eventualización» como forma de compresión del pasado, que definiría como un cuestionamiento de las falsas evidencias, que trata de mostrar la precariedad y arbitrariedad del relato histórico político-académico tradicional, sacando a la luz la compleja vinculación que existe en los

procesos históricos entendidos como múltiples. “El mundo que conocemos no es esta figura simple en suma, en la que todos los sucesos se han borrado para que acentúen poco a poco los rasgos esenciales, el sentido final, el valor primero y último; es por el contrario una miríada de sucesos entrecruzados [...] Creemos que nuestro presente se apoya sobre intenciones profundas, necesidades estables; [...] Pero el verdadero sentido histórico reconoce que vivimos, sin referencias ni coordenadas originarias, en miríadas de sucesos perdidos” (Foucault 2008: 50-1)

Este intento genealógico al que nos enfrentamos no puede circunscribirse a España únicamente, ni siquiera a la península ibérica; al igual que los gitanos se fueron moviendo por toda Europa, también se fueron desplazando los discursos, las historias y las construcciones problematizadas sobre ellos de unos países a otros. Como más tarde veremos, las continuidades en las construcciones históricas y discursivas alrededor de los gitanos encuentran un nítido nexo con el momento político-económico social donde se producían y con la realidad política, institucional y discursiva del resto de países del continente. Por esta razón en este capítulo experimentaremos un ir y venir, de un territorio a otro, e incluso de un tiempo a otro: la empresa en la que nos introducimos nos impide realizar un ejercicio lineal y evolutivo. Las conexiones entre procesos y ejercicios de poder relativos a los gitanos no se adaptan a las lógicas históricas clásicas; las conexiones entre unos procesos y otros, unos actos de creación de verdad y realidad, se sucedieron en un continuo diálogo, entre el ahora, el ayer y lo que se proyectaba en el futuro. A su vez, para realizar esta labor también nos saldremos en diversas ocasiones de lo acontecido hacia y con los gitanos, y nos acercaremos a otros procesos con otros sujetos/objetos que a la larga tuvieron mucho que ver con los gitanos. Los procesos que analizamos no afectaban o se circunscribían únicamente a los gitanos: eran procesos con

múltiples ramificaciones y retroalimentaciones, en unos contextos diversos y complejos. Para entender lo ocurrido con los gitanos, en determinados momentos necesitaremos considerar las construcciones acerca de la nobleza del peregrino e incluso de otro más lejano, como pudieron ser los procesos de otrerización de la mujer africana, encarnados en la “Venus Hotentote”. Por esta razón, somos conscientes del aparente caos que puede conllevar la lectura de este capítulo, y únicamente nos queda pedir disculpas y animar al esfuerzo de leer bajo una mirada diferente, adaptada a un prisma de análisis concreto.

En suma, partiendo de estos dos conceptos y lo que conllevan, nos disponemos a realizar un intento de micro-genealogía de los gitanos. Utilizamos las palabras *intento* y *micro* porque realizar una genealogía<sup>2</sup> de los gitanos podría ser objeto de una tesis por sí misma, por lo que aquí propondremos un esbozo de lo que en el futuro se plantea como una necesaria y extensa investigación. Este intento microgenealógico nos acerca a un análisis del pasado y del presente desde la movilidad de los acontecimientos, desde su contingencia y provisoriedad, alejándonos de la verdad metafísica, desestabilizando las verdades históricas tradicionales.

Los discursos son relevantes, imprescindibles, porque aquéllos acerca de los gitanos no se limitaron a la enunciación de una realidad, sino que – al igual que nos muestra Foucault con la *Historia de la Sexualidad o de la Locura*, o el mismo Maingueneau (1984) en sus análisis sobre la construcción discursiva – estos enunciados se inscriben en los cuerpos, las prácticas, los textos, las emociones y las instituciones de los gitanos desde

---

<sup>2</sup> Para Foucault la genealogía se inscribe en la tradición nietzscheana en torno a sus disquisiciones en torno a la memoria, la historia y la verdad. La acción genealógica supone la búsqueda las tensiones entre las diferentes fuerzas que en el pasado dieron lugar a las culturas y las formas de vida. El relato histórico desde esta posición genealógica es analizado como un artefacto intensificador de los operadores del poder. Y precisamente la genealogía se centra en la descripción e interrelación de los modos en los que las relaciones de poder activan las reglas del derecho mediante la producción de discursos de veridicción.

su nacimiento, y por lo tanto construyen realidad. La acción de nombrar nunca es inocua, sobre todo porque, como nos dice Lins Ribeiro (2005), nombrar es categorizar. El análisis discursivo nos permitirá, en la medida de lo posible, alejarnos de una ontología de la esencia verdadera de “lo gitano” y centrarnos en la descripción de los eventos discursivos (en su ocurrencia y en sus condiciones de existencia y transformación reactiva). Este análisis discursivo nos avoca a realizar un intento de arqueología, tomada como una descripción del archivo<sup>3</sup>, de los enunciados y visibilidades que lo constituyen, de los regímenes de jurisdicción y de veridicción que lo posibilitan (Foucault 1979: 223). Por ello, esta microgenealogía arqueológica de los gitanos nos conduce al análisis descriptivo de los discursos acerca de los gitanos contextualizados en un momento social, económico y político concreto con unos límites de lo decible y lo indecible, de lo resaltable y no-resaltable, de lo recordable y lo no-recordable, con unas consecuencias físicas y culturales, sociales y políticas. Y, sobre todo, nos permite acercarnos al “proceso a través del cual una cultura subordina a otra y cómo empieza con el acto de dar o no dar nombres” (Spurr 1999: 4).

## 1.2. La genealogía y el discurso

Para adentrarnos en esta labor recurrimos a una doble clasificación de los discursos a nivel metodológico. Tomamos someramente los análisis de Butler (2004) partiendo de los análisis de Austin de la enunciación, distinguiendo entre enunciado constatatativo (que como su nombre indica constata, describe el estado de las cosas) y enunciado performativo o realizativo (aquél que produce y transforma una situación). En este capítulo nos centraremos en el performativo, pues nos interesa en cuanto que, como dicen ambos, este acto de habla modifica la realidad donde se produce.

---

<sup>3</sup> Archivo es “el sistema general de la formación y de la transformación de los enunciados” (Foucault 1979: 221).

Estas interpelaciones son formas de comunicación que autorizan a ser. El acto performativo actuaría como una interpelación que constituye al sujeto, lo nombra y desde ese mismo instante le da forma: nos introduce en una dinámica de reconocimiento social. El acto de nombrar en cierto modo crea la cosa que nombra, la determina y guía.

Los análisis de Butler van mucho más allá de lo analizado por Austin. Butler examina tanto al sujeto que enuncia, y con él las relaciones de poder entre individuos que el acto enunciador supone, como el proceso de constante repetición de ese acto interpelador necesaria para que dicho enunciado performativo tenga resultado.

### **1.2.1. Actos de nombrar y existir. El nacimiento de los gitanos**

Pero entonces, ¿existieron siempre los gitanos? ¿Cuándo comenzaron a ser gitanos esos grupos de origen mítico y controvertido? ¿Por qué se les problematizó y por tanto construyó como gitanos? ¿Qué supuso esa problematización? ¿Es la identidad gitana y gay una verdad histórica constitutiva de unos grupos humanos?

Los existen históricamente a partir del momento en que se les problematizó como tal y acabaron siendo pensados como una raza, grupo o individuo diferente e inferior (Lott, T. 1999). Existen a partir del momento en el que se registra la presencia de esos pequeños grupos de extranjeros con aspecto “oriental” que penetraron en el continente europeo. Estas rutas semánticas son fruto de una problematización. En su momento, desde determinados espacios con capacidad de nombrar, pensaron a unos grupos humanos como problema: el problema extranjero. Esta problematización implicó directamente una categorización y nominación como diferentes – una diferencia que en este contexto social y geopolítico suponía la creación, la invención de unas realidades –. Y aquí tenemos el punto en el que se crea una realidad. Por lo tanto, existen a partir del momento en el que fueron

semiotizados con un concepto que definiera su otredad y permitiera al resto pensarlos y relacionarse con ellos desde los contenidos de la misma definición. Alejándonos de la existencia y búsqueda de sujetos gitanos a priori, podemos afirmar: antes de ser nombrados como gitanos, éstos no existían.

De tal modo, partiendo de este supuesto teórico trataremos de hallar la procedencia del “problema” gitano, acercarnos a los juegos discursivos singulares y las situaciones históricas, las instituciones y las estructuras sociales en las que esos juegos se sitúan. Una “procedencia que permite también reconocer bajo el aspecto único de un carácter, o de un concepto, la proliferación de los acontecimientos a través de los cuales (gracias a los cuales, contra los cuales) se han formado, [...] que no fundamenta, al contrario: agita lo que se percibía inmóvil, fragmenta lo que se pensaba unido; muestra la heterogeneidad de lo que imaginábamos conforme a sí mismo” (Foucault, M. 2008: 26-27). Aquí nos encontraríamos con una definición totalmente distinta: aquí *gitano* pierde esa esencia dada de antemano como objeto preexistente; más bien es fruto de los regímenes de enunciabilidad que los conforman y a partir de los cuales se constituye. Es por esta razón que rechazamos entrar en esa parte de la historia en la que tantos gitanólogos han centrado su atención, el origen de los gitanos, su verdad histórica, y a su vez nos alejamos también de los discursos políticos etnicistas gitanos en búsqueda de una legitimación de la verdad sobre su origen. Notas, explicaciones o divagaciones sobre el origen de los gitanos aparecen en casi la totalidad de los escritos sobre ellos desde diferentes miradas y disciplinas; por ejemplo, la totalidad de los textos antropológicos lo contienen de forma más o menos extensa, naturalizando ese sujeto que construyen como a priori de la acción política y disciplinaria que los ha creado.

Evidentemente, somos conscientes de que los gitanos antes de ser nombrados eran individuos de carne y hueso, hijos de otros individuos, y

que éstos también lo eran, que sus antepasados tenían uno o diversos orígenes geográficos, lingüísticos y culturales y que posiblemente, como muestra la literatura, vienen de la India y tras un largo recorrido migratorio llegaron a Europa<sup>4</sup>. Pero nosotros aquí comenzaremos a centrar la mirada en lo ocurrido a partir del siglo XIV, momento histórico en el que se comienza a enunciar, a construir discursivamente a los gitanos, a partir del momento donde se encuentran documentos e imágenes que los enuncian y los construyen como gitanos, egipcianos, cigani, ciganos, gitanos, gypsies, gitani..., con la carga nominativa alterizante que aún hoy en día está presente. Como se verá según avancemos, estas construcciones irán cambiando, formando parte de un sistema en continuo cambio e interacción con el contexto geográfico, político y social. Los gitanos pasarán de ser unos seres extrañamente vestidos y de origen extranjero más o menos incierto, a ser vagos, impíos, ladrones, cercanos a lo musulmán como peligro invasor político, religioso y moral, etc.

El primer acto nominativo los nombraría como egipcianos. Anteriormente, como nos narran los gitanólogos en las crónicas de guerra o correspondencia de diversa naturaleza, han aparecido referencias a diferentes grupos de gente del oriente geográfico, pero en ningún momento hasta el siglo pasado y en Europa se les problematiza como tal. Año a año y territorio por territorio durante el siglo XIV y hasta la actualidad los gitanos serán nombrados de diferentes formas, mirados con diferentes ojos; por consiguiente, las tecnologías de control han variado según fueron variando los ejercicios nominales de construcción de los discursos. A partir de ese momento, al nominalizarles se les otorga un cuerpo social a través de los discursos de homogeneidad constructores de otredad que van emanando por

---

<sup>4</sup> Véase Acton, T. (1983); Campbell, L. (1998); Kenrich, D. (1995); Fernández Armesto (1994); Fraser, A. (2005); Gómez Alfaro, A. (1993); Liegeois, J.P. (1987); Leblond, B. (1993); Sutherland, A. (1992); Stewart, M. (1997); San Roman, T. (1976, 1986, 1990).



doquier en toda Europa, discursos que a pesar de lejanías geográficas, sociales, culturales o políticas tienen muchos lugares comunes.



Ilustración sobre la Peste Negra. 1411(anónimo)

#### 1.2.1.1. De gitanos y extranjeros en la Edad Media

Los primeros documentos en problematizar a los gitanos los construirán desde la extrañeza, desde el miedo, tratando de definir quién es ese grupo humano diferente del resto de gente que comparte un territorio geopolítico, social y cultural en un periodo cronológico complicado y con una estructuración social claramente definida en tres estados/estratos.

Estamos hablando del siglo XIV, momento histórico caracterizado por diversas convulsiones y crisis de gran calado para gran parte de Europa y la cuenca mediterránea. Estaríamos al inicio de una etapa en que la Edad Media, como periodo político, religioso y demográfico, comienza una larga agonía hasta la venida del Renacimiento, que se presentará como una época de recuperación demográfica, económica y política.

En este siglo devendrá una gran bajada de las temperaturas con grandes repercusiones en la agricultura y, por ende, en la población.

También será el siglo de la Peste Negra, que alcanzará su mayor auge en 1348 pero tendrá rebrotes a lo largo de todo el siglo, y que diezmará la población de manera alarmante (se estima que más de un tercio de la población europea pereció en ese siglo a causa de esta enfermedad). Paralela e interrelacionadamente se sucederán diversas convulsiones económicas y políticas, de las que los historiadores destacan la concentración de la riqueza a través de las herencias, las demandas y crisis gremiales, un aumento de las ciudades sin planificación ni infraestructuras para toda población que emigraba del campo a la ciudad, la desestabilización definitiva de las cadenas de vasallaje, conflictos militares como la Guerra de los Cien Años, el aumento del poder de los reyes en Europa Occidental – superando el concepto de monarquía feudal y avanzando en la conformación de las monarquías autoritarias –, y finalmente el Cisma de Occidente, la crisis de la escolástica.



La visita de los gitanos Tapiz, 1510.

Llegados a este punto cabe preguntarnos cómo eran pensados los foráneos en este momento, una indagación necesaria para entender la

construcción social del gitano. El concepto griego “*exopoo*[ ε χ θ ρ ός]” semantiza al extranjero como hostil y enemigo. Tanto en la Grecia clásica como en otras muchas realidades históricas y culturales, ante la presencia del extraño, del que viene de otro lugar que no es el aquí, se comienzan a movilizar toda una serie de tecnologías clasificadoras y definitorias del extraño, con la finalidad de situarlo, de crear una categoría en torno a la cual pensarlo, tratarlo y narrarlo. El extranjero habla otra lengua, viene de otro territorio, tiene otras prácticas culturales, incluso otras leyes, tiene otras ideas y posiblemente adore a otras divinidades. Todo en él es extranjerizable y produce extrañamiento. La presencia de ese “Otro” es duda, sospecha, desconfianza, peligro e incluso amenaza. Al mismo tiempo el extranjero es fascinación, curiosidad, posibilidad de ser de otra forma, desvela la posibilidad de estar fuera del orden establecido.

A su vez, como nos cuenta C. Lisón Tolosana (1989), existe abundante documentación etnográfica que describe detalladamente el carácter mitológico-sagrado que en muchas culturas se le asigna al extraño.

Ambas posiciones responden en esta ocasión a una clasificación meramente analítica: a lo largo de la historia las reacciones ante el extranjero – los dispositivos desarrollados en torno a su presencia – se han desarrollado en las fronteras de ambas posibilidades bipolares, creando formas híbridas, porosas. La muestra la tenemos en la historia de los gitanos, acogidos, protegidos, adulados por los nobles, como vemos en la pintura, y a la vez perseguidos, repudiados por leyes, campesinos e Iglesia.

Esta realidad polar nos presenta la esencia conceptual de “extranjero” como radicalmente ambigua, con referencias y extensiones que relatan no solo diferentes, sino opuestos; «extraño» es, antropológicamente, una figura conjuntiva, una síntesis cultural de discordia que opera, a su vez, como polivalente metáfora que conecta diferentes niveles de la realidad sociocultural. «Extraño» es un poderoso recurso cultural con significado

intensivo por inversión. Nosotros/ellos, amistad/hostilidad, norma/sin ley, similaridad/diferencia, dentro/fuera, inclusión/exclusión, sagrado/profano..., son realidades y abstracciones que hacen referencia a principios generales de la estructura social, a categorías primarias mentales y a configuraciones de ultimidad, pero todas en última instancia envían idéntico mensaje final: la realidad del Otro, la necesidad de contar con el extraño (Lisón Tolosana 1989: 52).

Retornando a esa Edad Media, vemos cómo la construcción del extranjero se realiza en torno a la religión. Para empezar, existía una clara distinción entre la cristiandad geopolítica, subdividida en circunscripciones administrativas, y el resto del mundo conocido. La cristiandad definirá a un territorio por su pertenencia político-religiosa al cristianismo. Esta noción de cristiandad construye como “extranjero” a diferentes grupos: en primer lugar, aquellos individuos que profesan otro credo y provienen de territorios no cristianos; en segundo, dentro de la propia cristiandad como territorio geopolítico, el extranjero también era aquél perteneciente a otra diócesis, concilio nacional o provincial; y en tercer lugar, aquéllos que siendo cristianos vienen de territorios no cristianos (Guglielmi, N. 1998). Dentro de esta última clasificación serán situados los gitanos.

Pero, como ya resaltamos líneas arriba, durante la primera mitad del siglo primarán la extrañeza y los intentos de situar, conocer, clasificar a esa gente extraña. Un claro ejemplo lo encontramos en este texto escrito en 1323:

*“también vimos allí una raza fuera de la ciudad, que seguía el rito de los griegos, y que afirmaban ser la familia de caín[cam]. Raramente o nunca paran en un sitio más de treinta días, sino que siempre vagan y son fugitivos y como si estuviesen malditos por Dios, después del decimotercero día se trasladaban de campamento a campamento con sus tiendas rectangulares, negras, y bajas, como las de los árabes, y de cueva a cueva. (Le Saige, J.1815: Voyage de J. Le Saige de Douai á*

*Rome, Venise, Jerusalem, et autre Saints lieux, p. 74, Douai, citado en Soulis, «The gypsies in the Byzantine Empire”, p. 156)*

Este texto fue escrito por un religioso alemán de camino a Jerusalén. En este fragmento resaltan claramente las palabras “vagan”, “raza”, “fugitivos”, “malditos” y “árabes”. El autor de esta carta nos está hablando aquí de un grupo de gentes extranjeras con la utilización de la palabra “raza”, aunque cabe aclarar que este constructo no tomará las connotaciones identitarias, sociales y políticas que hoy le asumimos hasta el siglo XIX. Nos habla de un grupo de gente sin darle un origen geográfico concreto, aunque otros textos de años posteriores ya situarán su origen en Egipto o Egipto menor [península de Anatolia]. En su descripción marca con gran claridad la diferencia respecto al resto de habitantes de la ciudad en cuanto a su origen. En esa descripción el autor hace un claro paralelismo entre las construcciones donde pernoctaban y las utilizadas por los árabes, guiándonos hacia un origen más o menos concreto – lo árabe, lo turco –, por lo tanto el mal, el agresor, el enemigo.

A este paralelismo se le une el que realiza con Caín, hermano maldito de Abel, el desterrado, que a partir de este momento y hasta el siglo XIX encarnará la figura del mal frente al bien en la narrativa discursiva (Laterza, 1986). Cabe resaltar que, en ese momento, para parte de Europa los turcos encarnarán la imagen del saqueador, conquistador y salvaje, con sus incursiones belicosas y de "rapiña". El imperio Otomano – que en cierta forma había tomado el relevo al Imperio Romano – se constituyó como una seria amenaza para esa Europa cristiana en decadencia y, como dijimos, envuelta en grandes crisis. La lectura del texto nos conduce a pensar en un origen, los países de religión musulmana, y por lo tanto en una forma de ser, malignos. A esto le podemos sumar el empleo de la palabra "maldito" – o sea, condenado por una mala acción o forma de vida, malvado, que hace el

mal y es castigado – con la que describirá a esos extraños que está empezando a nombrar. En este texto todavía no les pondrá nombre, pero ya podemos ver claramente cómo se va definiéndolos como extraños y no confiables, con un pasado oscuro y maligno.

Durante toda la Edad Media las peregrinaciones cobraron una notable frecuencia (Rucquoi 1995), aumentando el número de extranjeros por los lugares de peregrinación y las rutas hasta éstos.

### 1.2.2. De gitanos y peregrinos. De la Nobleza a la penosidad



Peregrino a Santiago, por Hieronymus Bosch,

Los peregrinos eran unos extranjeros cristianos y, como explica Rucquoi (*Ibid.*), con muchas formas diferentes de realizar su peregrinación y por diferentes razones (que iban desde la penitencia y redención por pecados realizados hasta la búsqueda de milagros o simplemente el viaje). Entre los peregrinos también encontramos diferentes procedencias en cuanto a la organización social y estatus: desde nobles, pasando por caballeros o religiosos, hasta pobres. La peregrinación se producía tanto individualmente como en grupo; comúnmente los nobles y caballeros

iban acompañados de todo un séquito de criados, siervos y militares a su servicio.

Esto nos lleva a un nuevo cuestionamiento en torno a lo historiado sobre los gitanos. Los primeros documentos sobre los gitanos en este siglo

nos hablan siempre de los gitanos como peregrinos. Tomamos como muestra la *Carta de Seguro a favor del “Conde de Egipto la Menor don Jácomo y los de su Nación que iban en peregrinación a Santiago de Compostela, concedida en 1491* (Archivo General de Simancas, Registro General del Sello: 1491-III, 61).

*“Don Fernando e etc. A los duques, prelados, condes, rricos omes / marqueses, maestresde las hordenes, priores, comendadores, / e subcomendadores, alcaydes de los castillos e casas / fuertes, llanas e a los del mi Consejo e oydores de la mi / Abdiençia, alcaldes e alguaziles de la nuestra Casa, Corte e Chan/çelleria e a todos los conçejos, corregidores e asystentes,/alcaldes, e alguaziles, merinos, veyntequatro, rregidores, / cavalleros, jurados, escuderos, oficiales e omes buenos de todas / las çibdades, villas e lugares de los mis Reynos e /señorios e a todos los portadgueros, aduaneros, rrode/ros e castilleros e otras cualesquier personas que tienen o to/uieren cargo de la guarda de los puertos de los dichos mis / Reynos e señorios de coger e rrecabdar en ellos e / en cada vno dellos, los portadgos e aduanas, rrodas / e castilleries e pasages e otros derechos qualesquier e a cada / vno e qualesquier de vosa quien esta mi Carta fuere mostra/da o el traslado della sygnado de escriuano publico, salud/ e gracia. Sepades que don Jacomo Conde de Egipto la Menor / me fizo rrelaçion que nuestro Muy Santo Padre mando ahel e a / çierta gente, onbres e mugeres de su naçion que trahe/ en su conpañia en penitençia que visytasen çiertas yglesias / e monesterios e otros lugares”*

Pero, ¿adoptaron ellos esta impostura de peregrinos porque esto les iba a facilitar la libre circulación por toda Europa? ¿O en cambio, sin que estos grupos de viajeros se autonombraran como peregrinos, fueron contruidos



discursivamente así por los cronistas, pues era una categoría muy extendida y presente en la época?



J. Callot. Pranzul Bohemienilor. (1592-

Este interrogante nos lleva a un viejo dilema sobre el orden entre el huevo y la gallina. Me parece imposible dar una respuesta sin abogar por una posición salomónica: ambos procesos fueron posibles y probablemente existieron. Los gitanos vieron la oportunidad y desarrollaron esa estrategia, y la sociedad receptora los situó en una categoría conocida sobre el extranjero.

*“... se contaba cómo sus antepasados en Egipto Menor habían abandonado anteriormente la religión cristiana durante algunos años y se habían vuelto hacia el error de los paganos y que, después de su arrepentimiento, se les había impuesto la penitencia de que, durante muchos años, algunos miembros de sus familias deberían vagar por el mundo y expiar en el exilio la culpa del pecado”. (Münster en Barlett, D. M. 1952: «Münster's Coosmografia Universalis», JGLS, 31, pp. 83-90.)*

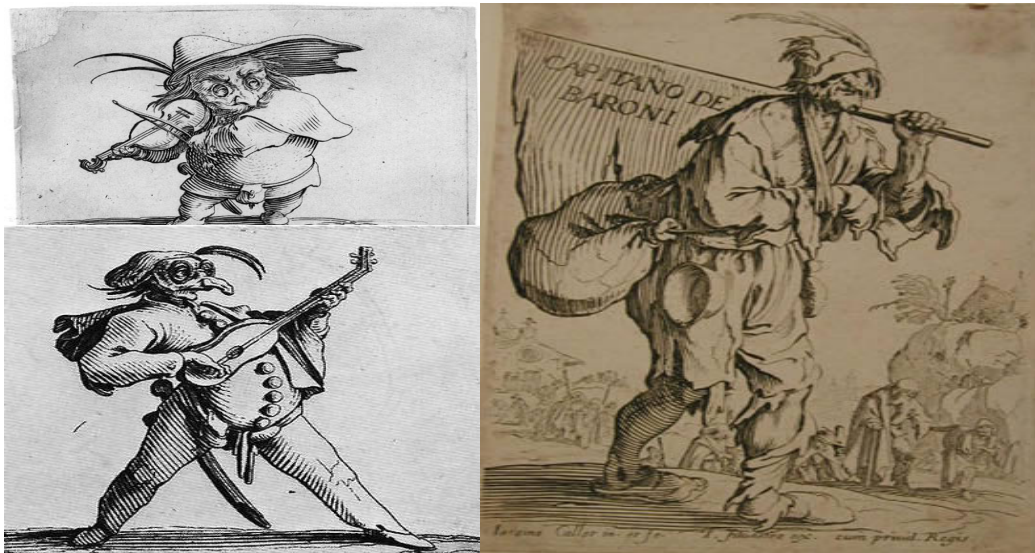


Los gitanos, dentro de esas clasificaciones, estarían situados en la tercera si atendemos a las prácticas con las que se presentaron y fueron contruidos desde el siglo XIV. Eran unos extranjeros provenientes de tierras extrañas, que abrazaban la religión cristiana y purgaban sus pecados, por lo tanto eran individuos clasificables en la sociedad medieval y con un alto grado de tolerancia y bienvenida, al menos desde las autoridades civiles y religiosas. Será a finales de la edad media, siglo XV, cuando las peregrinaciones decaigan en popularidad precisamente, y es entonces cuando comienzan los discursos criminalizadores de los gitanos en toda Europa.

Si recurrimos a la pintura, los gitanos aparecen en grabados de viajeros y lienzos a partir de este siglo y hasta casi el siglo XIX. Una de las miradas sobre los gitanos durante todo este tiempo nos habla de una presencia de los gitanos en la pintura como elemento meramente decorativo del paisaje, como un elemento exótico para darle sentido a otra parte de la obra que era el centro narrativo de la misma: "Su presencia comúnmente suele responder al objetivo de ser un mero elemento del paisaje rural o urbano, social o material que actúa como recurso atractivo para idealizar la obra narrada o pintada, engrandeciendo o simplemente rompiendo la monotonía de paisajes o secuencias narrativas" (Olivares Marín, C. 2009). Esto realmente nos habla y remite a reflexionar sobre qué sujetos producen y aparecen los discursos; esto es, preguntarnos cuáles son los objetos/sujetos que son nombrados – cuáles no son nombrados – y, dentro de aquéllos que son nombrados, por qué unos ocupan el centro del discurso y otros las periferias.

El discurso aquí se muestra verdaderamente como una cartografía, delimitando los lugares de circulación de los sujetos, su posición, su existencia. Por lo tanto, vemos cómo en la construcción histórica de lo Otro los juegos de territorialización y desterritorialización, de exclusión y fijación, son vehiculados por el mismo discurso.

Ahora bien, dudando de esta aseveración por excesiva ingenuidad, habría que interpretar simbólicamente (como veremos en la pintura de la página siguiente) la localización de esos extranjeros en un espacio concreto y no al azar, respondiendo a un ordenamiento geopolítico de la sociedad. Los gitanos son situados o bien en las murallas de las ciudades, del lado de lo rural, lo denostado en este momento, o bien en caminos, en espacios de intersección, de traslado y no pertenencia. Comienzan a ser situados en el espacio del extrañamiento y de la frontera social. Cabe, pues, tomar la pintura a partir de este momento como un instrumento, una tecnología más de poder sobre los gitanos, que en su representación pictórica estaba creando realidad. Aquí se está formulando un imaginario donde situar a los gitanos, una forma de pensar a los gitanos como seres fronterizos. No es casualidad que entre la producción de Jacques Callot destaquen las caravanas de gitanos junto a la gran mayoría de sus obras pobladas por seres sobrenaturales, monstruosos, burlescos, en sí seres fronterizos del imaginario social la época. A continuación podemos ver una muestra de la extensísima obra de este autor, donde se representan algunos de los seres de los que hemos hablado.



Si centramos la mirada a lo que estaba ocurriendo en la Península Ibérica, en los reinos que siglos más tarde pasarían a ser un estado absolutista llamado Reino de España, nos encontramos con un panorama con resaltables diferencias respecto de lo que estaba ocurriendo en otros lugares de Europa.

De entrada las diferentes lecturas de la historia hablan de una Península Ibérica en pleno proceso de cristianización, de homogeneización y unificación política, religiosa y cultural tras la conquista y comienzo de la expulsión y conversión forzosa de los judíos en 1492 y de los musulmanes en 1502. Tanto la conquista como la expulsión supusieron un gran desgaste demográfico, económico y social, que tendrá entre sus consecuencias una urgente necesidad de recuperación económica y demográfica. Los gitanos en un primer momento pudieron ser vistos como potenciales pobladores y mano de obra. Esa potencial utilidad, junto con su pantomima de peregrinación guiada por nobles<sup>5</sup>, supuso su introducción en este territorio, siendo semantizados como “extranjeros” peregrinos a los que había que acoger y cuidar como al resto de peregrinos.

En primer lugar esta negativización comienza con una construcción discursiva donde se resalta el nomadismo y lo penoso y sacrificado de la vida de los gitanos. Este fragmento, perteneciente a las crónicas de peregrinación del Heraldo de Rozmital noble Alemán a su paso por la península en Wade y Lagarde (1992), nos los muestra con gran claridad:

*“sufrimos grandes penalidades y nos vimos obligados a cocinar nosotros mismos y en ocasiones nos hallamos en una situación tan crítica que tuvimos que alojarnos bajo un árbol y atar a los caballos a nuestro lado, como si fuéramos gitanos. Uno corría en busca de un cordero, otro tenía*

*que despellejarlo y otros encendían el fuego y lo cocinaban. Algunos daban de comer a los caballos y mi señor ayudaba a cualquier otro. Llevamos una vida muy dura y ajetreada hasta que estuvimos a tres días de Santiago”.*

Esta semantización de lo gitano como "penoso", en principio, nos conduce a pensar ya en una construcción de lo gitano como difícil y sacrificado, algo que no se corresponde con la vida de la nobleza peregrina. La imagen del gitano está cambiando según avanzan los años desde su llegada.

Pero este cambio sutil, donde los gitanos pasan de ser descritos como un grupo dirigido por un noble<sup>6</sup> a ser un grupo que vive penosa y duramente, nos sitúa en el momento de cambio en el discurso, que no tardaría mucho en tomar una forma totalmente alterizante y criminalizadora en el de los Reyes Católicos Isabel y Fernando.

Estos extranjeros se quedan en los reinos de la península, continúan moviéndose y no siempre en dirección a lugares de peregrinación. Los gitanos comienzan a ser pensados e introducidos en las lógicas de organización social del momento.

### **1.2.3. Los gitanos en el Orden Social**

Si vamos al siglo XV las referencias a éstos son mucho más numerosas. Los gitanos empiezan a aparecer en gran parte de los textos legislativos,

---

<sup>6</sup> Una muestra clara la encontramos en la obra de Cervantes *El coloquio de los perros* que dice así: "Los gitanos dan obediencia mejor que a su rey, a uno que llaman Conde, el cual y todos los que de él suceden, tienen el sobrenombre de Maldonado; y no porque vengan del apellido deste noble linaje, sino porque un paje de un caballero deste nombre se enamoró de una gitana muy hermosa, la cual no le quiso conceder su amor si no se hacía gitano y la tomaba por mujer; hízolo así el paje, y agradó tanto a los demás gitanos, que le alzaron por señor y le dieron la obediencia, y como sean de importancia" (Cervantes, M. 1928: 237).

literarios y pictóricos de toda Europa; en España concretamente no aparecerán hasta casi finales del siglo. El "problema" gitano está construyéndose cada vez con más fuerza y mayor extensión. Con los años los contactos con los gitanos irán aumentando. El crecimiento de las ciudades se intensificará y afianzará en este siglo; los gitanos comenzarán a tener gran presencia en ellas y, por lo tanto, aumentarán su visibilidad y presencia en los discursos. A los cuerpos discursivos del XIV se les irán sumando variables problematizadoras muy consecuentes con el contexto social de la época. En 1417 Corneus, a su paso por los territorios alemanes, escribe:

*“Una cierta horda (Suabia), viajando por toda esta región hacia las provincias junto al mar. Viajaban en bandas y por la noche acampaban en campos fuera de las ciudades, pues eran excesivamente dados al robo y se temía que en las ciudades serían hechos prisioneros. Sumaban unos 300 hombres y mujeres, sin contar niños e infantes, y eran de muy feo aspecto y negros como los Tártaros; se les llama así mismos secani. También tenían jefes entre ellos, un duque y un conde, que les administraban la justicia y cuyas órdenes obedecían. Eran sin embargo grandes ladrones, especialmente las mujeres, y en diversos lugares varios de ellos fueron apresados y ejecutados” (Hermann Corneus, Chronica novella usque ad annum 1435, en Eccard, J. G. 1723: Corpus historicum medii aevi, vol. 2, col. 1225, Leipzig).*

En esta breve referencia, las palabras "horda", "bandas" y "jefes", términos del discurso bélico, están construyendo al problema gitano como una amenaza real y violenta. Estos conceptos ya habían sido utilizados en las descripciones de las invasiones y guerras con el Imperio Otomano en Europa o en las guerras Santas en Jerusalén; por tanto, no era un lenguaje nuevo, formaba parte de los imaginarios y archivos simbólicos populares. Al introducir a los gitanos en estas construcciones de significados y

actitudes, las cargas simbólicas acuñadas a las realidades anteriores pasarán a penetrar en los cuerpos, prácticas e identidad gitanas. Aún en la actualidad he podido escuchar, en innumerables ocasiones, comentarios como "los gitanos no somos ladrones", "no somos unos vagos", etc.

Como vemos en la ilustración anterior, los gitanos son representados ya como un grupo fronterizo, a las afueras de la ciudad. En otras ocasiones figuran en ruta, pero siempre fuera del paisaje social de la época. Cabe resaltar que la organización social de esta época estaba dividida entre lo rural y lo urbano. Antes del siglo XIV la vida social, política y económica estaba situada en el ámbito rural, en los distintos reinos y sus feudos. Con el traslado a la ciudad de estas estructuras de poder el campo queda relegado a un segundo plano y la ciudad se convierte en el centro político, religioso y económico. Ciudad y campo se configuran como dos estructuras en conflicto (Cipolla, C. M. 1976).

La ciudad se configura como un espacio cerrado, amurallado. La muralla es el estandarte simbólico y físico de la separación del campo, de lo rural: la ciudad se articula como el espacio del orden, la armonía, frente al desorden, la violencia y la dureza de la vida rural (Herrs 1990). Aquí la muralla toma una función de frontera política y simbólica; acercándonos a Anzaldúa, G. (1987), puede ser leída como un lugar que emblematiza las relaciones sociales implícitas de unas determinadas formas geopolíticas.

Dentro de esta lógica sociogeopolítica de la tardo Edad Media<sup>7</sup>, la estructura de la sociedad queda configurada de la siguiente forma: por un lado en la ciudad tenemos la nobleza, los comerciantes, artesanos, ejército, religiosos y criados en general, y por otro, en el campo, la antigua nobleza

---

<sup>7</sup> La Edad Media, Medievo o Medioevo es el período histórico de la civilización occidental comprendido entre el siglo V y el XV. Sus inicios se sitúan convencionalmente en el año 476 con la caída del Imperio romano de Occidente y su final en 1492 con el descubrimiento de América, o en 1453 con la caída del Imperio Bizantino, fecha que tiene la ventaja de coincidir con la invención de la imprenta (Gutenberg) y con el fin de la Guerra de los Cien Años.

guerrera y los campesinos y ganaderos<sup>8</sup>. Esa muralla que vemos en la pintura, y que era característica de la ciudad en esos siglos, actúa como una narración simbólica de la posición de los gitanos en esa estructura jerarquizada de ordenamiento social. El que los gitanos aparezcan en esta pintura fuera de la muralla, en el campo, pero no realizando trabajos agrícolas, sino mirando a la muralla desde el campo, en grupo y vestidos de una forma no lógica para el campo, los sitúa, ya no en los denostados segmentos rurales – nobleza guerrera y campesinos –, sino que los posiciona en un espacio liminal y fronterizo, fuera de las lógicas de utilidad (Huizinga 1993) a un estrato social y a la lógica divina.

Como acabamos de apuntar, la estructura social medieval está subdividida en Estados. El concepto de Estado es una lógica que penetra a estos tres segmentos de la sociedad, a sus lógicas internas. En la Edad Media se considerará Estado a toda agrupación, toda función y toda profesión. Estado u orden es algo que implica la idea de lo querido por Dios: estos grupos representarán una institución divina, son órganos en el cuerpo universal esencial. Cada Estado es movilizado a alcanzar el ideal de santidad, debe ser útil para el proyecto divino. En la Edad Media, Dios ha creado el pueblo para trabajar y extraer alimento de la tierra, para asegurar por medio del comercio la sustentación permanente de la sociedad; creó el clero para los ministerios de la fe, y ha creado la nobleza para realzar la virtud y administrar justicia (Huizinga, J. 1993: 82-83). Los gitanos en un primer momento entraron en esta lógica de utilidad divina. Para los nobles las peregrinaciones tenían la función de purgar sus pecados, mostrándose

---

<sup>8</sup> R. Fossier, en *La sociedad medieval* (Crítica, 1996), nos habla del cambio social y político que se produjo en la Edad Media en sus últimos dos siglos, XIV y XV. Tras la Guerra de los Cien Años, con las crisis económicas, demográficas y políticas del siglo XIII, las ciudades comienzan a configurarse como el centro de la vida social y política. El antiguo orden estamental feudal, dividido en militares, clérigos y labradores, se trunca y nuevas figuras como los comerciantes y artesanos urbanos aparecen en el panorama social, quedando denostada esa antigua estructura social y los valores guerreros que los fundamentaban.

como ejemplo para el resto de gentes. Por lo tanto los gitanos inicialmente fueron pensados y tratados positivamente desde estas lógicas de la peregrinación como bien. Pero a partir de un determinado momento las peregrinaciones cayeron en desuso por parte de los nobles y tanto los gitanos como el resto de grupos que continuaban en movimiento ya no serían cifrados en positivo.

Los gitanos perdieron esa consideración y localización en el ideal divino; su viaje duró demasiado tiempo y poco a poco fue hablándose de falsos peregrinos. En toda Europa, los discursos que reafirman esta lógica de utilidad divina están en plena expansión; en 1412, por ejemplo, el monje agustino francés Monstrelet pedirá que todo aquel que no sea noble sea obligado a ejercer un oficio o a trabajar en el campo, o bien que sea expulsado del país (Monstrelet, II, 241). Que los gitanos estén representados fuera de la muralla nos habla de toda una construcción ideológica de la época que los gitanos rompen con sus prácticas vitales y, como veremos, dará pie a toda una movilización de tecnologías dirigidas a situarlos dentro de la misma lógica orgánica divina.

#### *1.2.3.1. Pobreza y mendicidad en las Proto-Biopolíticas<sup>9</sup> contra los gitanos*

En los últimos coletazos de la Edad media comienza a localizarse en las ciudades una gran masa de población fuera de esta nueva y vieja lógica de utilidad de la época. Los gitanos empezarán a ser situados junto a los mendigos, vagabundos, lisiados y prostitutas. Estos seres fronterizos se

---

<sup>9</sup> Aquí utilizamos la construcción semántica Proto-biopolítica atendiendo a los análisis de Foucault de los que venimos hablando en este texto. Para este las formas biopolíticas surgen tras la consolidación del sistema industrial y capitalista de finales del siglo XVIII y XIX. En nuestro análisis y búsqueda genealógica encontramos que determinadas lógicas biopolíticas ya acontecieron y fueron puestas en marcha unos siglos antes para el gobierno y domesticación de los gitanos. Hablamos de contextos económicos y políticos muy diferentes a los que acontecieron en el siglo XVIII, pero nuestros análisis en la línea con las críticas postcoloniales de Walter Dignolo(1995) a Foucault nos hablan de continuidades y rupturas que deslocalizan el surgimiento de la biopolítica en un momento exacto de la historia y lo piensan más como la confluencia de formas políticas en un nuevo contexto.



tornarán objeto de gran preocupación en toda Europa a partir de este momento, y esta preocupación tendrá mucho que ver con el surgimiento de la biopolítica unos siglos más tarde, con la tentativa de ordenar la sociedad, de controlarla, de convertir a la población en objeto de gobierno.

Será a finales del siglo XV cuando la pobreza empiece a ser desacralizada. El pobre deja de ser narrado como la encarnación simbólica de Jesucristo a través de la cual se puede ejercitar virtud cristiana. Este discurso estará claramente interrelacionado con el surgimiento de una nueva ética religiosa y del trabajo, fruto de las reformas protestantes y católicas. Vázquez García (2009: 56) nos remite a las palabras de Domingo de Soto, Juan de Medina y las reglamentaciones municipales de mediados del siglo XVI. Estos crearían la distinción entre el pobre digno y verdadero y el indigno y falso – si el primero es digno de socorro, ante el segundo se hace necesaria la intervención que los reeduce y vuelva individuos útiles. Y será ahí donde se irá situando a los gitanos, dentro de esa subjetividad política de la marginalidad no digna, que necesita ser gobernada, reconducida.

No tardarán mucho en aparecer diferentes formas de gobierno y control de estas poblaciones: policía de mendigos, censos de pobres, hospitales de pobres, tipologías de pobres, etc. Será el inicio de toda una serie de artefactos políticos donde los gitanos ocuparán un espacio central y a partir de los cuales tendremos que entender la genealogía de los gitanos hasta la actualidad.

Será entonces, con la pragmática de Medina del Campo de 1499, cuando el gitano ya quede marcado como vagabundo por excelencia, y supondrá un primer paso para estas formas discursivas que acabamos de introducir:

Mandamos a los egipcianos que andan vagando por nuestros reinos y señoríos con sus mujeres e hijos, que del día que esta ley fuera notificada y

pregonada en nuestra corte, y en las villas, lugares y ciudades que son cabeza de partido hasta sesenta días siguientes, cada uno de ellos viva por oficios conocidos, que mejor supieran aprovecharse, estando atada en lugares donde acordasen asentar o tomar vivienda de señores a quien sirvan, y los den lo hubiese menester y no anden más juntos vagando por nuestros reinos como lo facen, o dentro de otros sesenta días primeros siguientes, salgan de nuestros reinos y no vuelvan a ellos en manera alguna, so pena de que si en ellos fueren hallados o tomados sin oficios o sin señores juntos, pasados los dichos días, que den a cada uno cien azotes por la primera vez, y los destierren perpetuamente destos reinos; y por la segunda vez, que les corten las orejas, y estén sesenta días en las cadenas, y los tornen a desterrar, como dicho es, y por la tercera vez, que sean cautivos de los que los tomasen por toda la vida. (Isabel y Fernando, Medina del Campo, 1499, recogido en la *Novísima Recopilación*, Libro XII, título XVI.)

Vemos en esta pragmática cómo se resalta por un lado su "vagancia", como definitoria de una forma de estar en el territorio, y por otro lado medidas para gestionar esa actitud, tomando una doble forma de artefactos políticos de control. En este punto, y durante los siglos siguientes, hallamos una mezcla entre tendencias de acción política. Las penas de muerte o expulsión se suceden, así como las formas de control de la población, intentando dirigir la vida de los gitanos hacia un espacio de utilidad. La población se tornó objeto de gobierno. Esta tendencia comienza con el control de la vida de los pobres y marginales en general, donde pronto serán situados los gitanos. En este párrafo estamos hablando de dos formas políticas que, tomando a Foucault, nombraremos como Tanatopolíticas y Biopolíticas.

Es en 1499 cuando se sanciona una pragmática que problematiza a los gitanos y los construye como nómadas y vagos, y por lo tanto como no útiles para el proyecto de unificación y fortalecimiento que Isabel y

Fernando planearon para ese Proto-Estado Absolutista que acabarían creando. Esto nos habla de una visión de los gitanos en movimiento y en los márgenes de las estructuras económicas y productivas del momento: una visión que los nomina indirectamente como enemigos de un proceso político y económico de gran calado. Aquí los discursos se irán reconduciendo hacia sus faltas morales con la fe y con el proyecto político unificador.

A partir de este momento, en los artefactos discursivos sobre los gitanos también destacará su intrínseca unión a actividades delictivas. Los gitanos son descritos como ladrones y delincuentes comunes, otro de los grandes problemas políticos del momento. Los asaltadores de caminos – los bandoleros en la España de Curro Jiménez, por ejemplo –, a los que se hace referencia en gran parte de la literatura de este momento, son una realidad en un siglo, el XV, que empieza a recuperarse de la gran crisis demográfica, agrícola, alimentaria, religiosa, política y económica. Estas figuras están muy asentadas en los imaginarios y miedos de la población, por lo que será relativamente sencillo introducir a los gitanos en ellos.

Se instaura el miedo al gitano como engañoso, ladrón y peligroso. Un ejemplo claro lo encontramos en 1475, en una obra anónima de teatro en Lucerna, la cual introduce a un granjero que previene a su mujer de la llegada de los gitanos y le ordena que recoja a las gallinas y cierre las puertas del establo, pues vienen los gitanos por el camino.

Concretamente en lo referente a ese territorio geopolítico que más tarde pasaría a llamarse España, los gitanos durante el siglo XV comenzarán a ser contruidos desde la falta de utilidad pecuniaria, nombrándola como “la vagancia”. Las cuestiones analizadas en las anteriores páginas en referencia a parte de Europa, como la falta de moral, la relación con el robo y el delito, etc., tardarán en llegar a este territorio más de 50 años. Si atendemos a los acontecimientos y procesos que estaban acaeciendo en ese momento vemos que apenas hace 70 años de la presencia de los gitanos en la Península Ibérica, lo cual nos habla de un grupo con una visibilidad

limitada por número, tiempo de estancia y espacio recorrido. Los contactos, los encuentros y desencuentros entre gitanos y el resto de población, todavía eran limitados si realizamos una comparación con su presencia en otros países de Europa (como Alemania, Grecia o Rumania) donde su presencia databa de más de un siglo de antigüedad, según nos relatan los textos anteriormente citados.

A lo largo de todo el texto han aparecido referencias directas e indirectas a estos dos conceptos; creemos necesario incluir un espacio de remanso teórico donde introducir de forma reflexiva estos conceptos, tan necesarios para este capítulo de la tesis como para el resto de la misma.

La biopolítica surge con la aparición de la población como objeto de administración, como blanco de la acción de gobierno (Hacking 1991). La población se convierte en el barómetro de riqueza de los Estados, una riqueza medida tanto en el número como, sobre todo, en la utilidad de la misma, su capacidad de ser sujetos productivos y reproductivos. Lo biológico, el cuerpo y la salud como acción de poder, se volverá central con el Biopoder. La población no será únicamente el número de individuos que habiten un territorio, sino el número de sujetos convertidos en útiles, y por lo tanto comenzará a desarrollarse toda una serie de tecnologías disciplinadoras de los individuos y del cuerpo, dirigidas a la búsqueda de utilidad relacionada con la producción de capital. En concreto en España, esta preocupación surgirá en torno a la despoblación del Reino, la falta de mano de obra en la agricultura y la expresa existencia de una gran masa de población pobre que vivía de la mendicidad, con la consecuente necesidad de transformarlos en sujetos útiles comprometidos con el proyecto del Estado. Podemos situar estos procesos alrededor de los siglos XVI y XVIII, aunque será a partir del siglo XVII cuando tomarán una gran potencia. En gran parte de Europa estos procesos seguirán caminos diversos pero muy interrelacionados, con una lógicas muy cercanas.

Será a principios de la década de los noventa cuando las reflexiones de Agamben en *Homo sacer* (1998) y de Negri y Hardt en *Imperio* (2002) irán centrando su atención en la génesis de esas formas de poder que convirtieron a la población y su vida en el objeto primordial de la política. Esta relectura de Foucault tomó una gran centralidad tanto en los discursos críticos sobre la globalización y el neoliberalismo del momento, como en las perspectivas críticas en torno al género y la identidad, desarrolladas por la teoría queer.

Habiendo ya introducido la biopolítica, se hace necesaria la inclusión de la Tanatopolítica como esa otra forma de poder anterior a la biopolítica. Una forma de poder, en resumidas cuentas, dejaba vivir o provocaba la muerte de los individuos. Colocar ambas formas de desarrollo del poder en un cronograma evolutivo nos resulta altamente difícil, pues como vemos en la historia de los gitanos, ambas formas de disciplinamiento han convivido desde el siglo XVI.

En los textos en los que los gitanos serán nombrados vemos cómo, por un lado, se habla de azotes y expulsión; un ejemplo de 1512 es “De la expulcio dels boemians”, que “viene a imponer la expulsión de los gitanos, también llamados ‘bohemianos, griegos o egipcios’ del Principado de Cataluña y condados de Rosellón y Cerdaña, por vagabundos y ladrones, en un plazo máximo de dos meses desde la publicación de esta norma”.

Por otro lado, en pragmáticas posteriores se hablará de medidas para ordenar su vida, obligándolos a sedentarizarse y a trabajar en oficios al servicio de señores, a cambiar sus ropas, controlar su sexualidad, etc. Será el 15 de noviembre de 1611 que viene a decir “Que los gitanos se apliquen a la labranza y cultura de la tierra y que los oficios que se manda por las leyes tengan, estando de asiento en los lugares, sean los tocantes a la misma labranza...”.

Las formas Tanatopolíticas y Biopolíticas estarán presentes en la vida de los gitanos durante casi toda su existencia hasta la actualidad. En

este capítulo, y a partir de este momento, le daremos mayor relevancia al análisis de las formas biopolíticas de disciplinamiento, pues nos interesa seguir profundizando en toda esa serie de estructuras y de ejercicios de poder que han configurado, disciplinado la vida de los gitanos hasta el devenir gitano actual, uno de los objetivos centrales de esta tesis doctoral.

Pero este rumbo proto-biopolítico hacia los gitanos no se quedará únicamente en la Península Ibérica, pues por gran parte de Europa se van reproduciendo; por ejemplo, en el año 1530 en Inglaterra en un texto legislativo, concretamente un Acta de 1530 de Enrique VII de Inglaterra en la que dice: “esa pícara, perezosa e impía vida y compañía, y que se pongan al servicio de algún habitante capaz y honrado... o que honradamente se ejerciten en algún trabajo u ocupación lícita”.

En ese mismo año en Hamburgo el historiador y literato alemán, Albert Krantz<sup>10</sup>, resaltarán en una de sus obras la necesidad de controlar a los gitanos. Los describe como una carga contra los campesinos por ladrones y saqueadores, centrando especial atención en la malignidad de las mujeres gitanas.

Conforme avanzan los años estos discursos comienzan a endurecerse en toda Europa. El gitano va configurándose cada vez más como vago, lujurioso, ladrón y hereje, alguien que se sale de la lógica de lo deseable para la época. Será en 1552, con la Ley XXXIII, cuando gitanos y vagabundos quedarán semantizados de forma encadenada. En esta ley se promulga que a vagabundos se les apliquen las leyes realizadas para el gobierno de los gitanos: “Que a los vagabundos y holgazanes que anduviesen por las ciudades y lugares del reino se les aplicase la ley de Cortes de 1549 contra los gitanos...”.

---

<sup>10</sup> Albert Krantz (c. 1450 - 07 de diciembre 1517), historiador alemán, era natural de Hamburgo. Estudió derecho, teología e historia en Rostock y Colonia y, después de viajar por el oeste y el sur de Europa, fue nombrado profesor, en primer lugar de la filosofía y, posteriormente, de la teología, en la Universidad de Rostock, de la que fue rector en 1482

Esta discusión sobre los gitanos se produce en un contexto general de debate sobre los pobres y desheredados en general. En España será impulsada en el XVI por Domingo de Soto y Juan de Medina, en una encarnizada disputa sobre el recogimiento forzoso de los pobres y la crítica liberal al sistema de hospicios y casa de la misericordia. La conversión de estos en seres útiles, obedientes y productivos para sí mismos y para el reino en general tomará una gran centralidad en debates y, posteriormente, también en el ejercicio del poder.

Tales discursos tendrán bastante que ver con los ejercicios proto-biopolíticos de poder. El control de la vida de las poblaciones marginales comienza introducirse en las lógicas de poder de estos momentos. El malthusianista Montano, abogando por la necesidad de control de la población, tanto en número como en su forma de existencia, utilizando un lenguaje propio de la biología y la medicina vendrá a decir:

Siendo pues las multitudes de los pueblos de tan gran cuidado a sus príncipes, deben hacer con ellos lo que los médicos con los cuerpos humanos, que para obviar cualquier achaque, los sangran, y purgan en salud, evacuando la superfluidad de humores, que una vez revueltos, ocasionan graves enfermedades... (Montano 1681: 21, en Vázquez García, 2009: 23)

Recogemos las palabras de Ward un siglo más tarde, pues tienen una gran continuidad con las anteriores:

los habitantes de un país se deben mirar bajo de dos conceptos: o como meramente vivientes, que nacen, se alimentan bien o mal y mueren dejando hijos, que siguen los trámites, o como un conjunto de individuos, que constituyen un cuerpo político, que contribuyen a

su poder y riqueza y a que sea respetable su nación entre las demás potencias. (Ward 1779: 185, en Vázquez García, 2009: 23)

Aquí Ward nos muestra con mayor claridad la importancia creciente que toma la población como objeto de gobierno. Esto se ve claramente complementado con las palabras del conocido Campomanes, Fiscal del Consejo de Castilla con Carlos III:

Además que en España, escasas gentes, con la población de la indias, guerras continuas en España misma, Italia, Flandes y Berbería, y por lo mismo más exhausta de gente que provincia alguna en Europa [...] Es precisa la población para hacer que toda la tierra fructifique y así no ha embarazo en decidir, no tanto por conveniente cuando necesaria la población. Prescindo del mayor poder que se aumentaría al rey y la nación mismas (Campomanes 1750: 152-3, en Vázquez García 2009: 23)

El humanista Pedro de Valencia pondría especial atención en la ociosidad como fuente de la despoblación y la pobreza del reino. Él verá en la laboriosidad agrícola la solución a estos problemas: “... De aquí es que no ai esclava ni gitana estéril y que en los hijos de estas i de los labradores y trabajadores son grandes y fuertes i sanos, i muchas señoras i mugeres nobles i regaladas viven enfermas, o son estériles, i los príncipes i nobles en general nacen i se crían afeminados” (De Valencia 1608: 171, en Vázquez García 2009: 23).

En la novela encontramos un clarísimo ejemplo con la obra *Alonso, mozo de muchos amos* (1624-1626), del doctor Jerónimo de Alcalá Yáñez. A través de la figura de Alonso, un pícaro moralizador o antipícaro, se nos desvela todo un mundo “gitanesco”. Los gitanos en sus páginas robarán y engañarán y sus mujeres realizarán actos de falsa magia. En esta novela se



mezclarán esa mirada condenatoria sobre el gitano, que lo situaba en el espacio del desorden y el caos, con una cierta admiración y fascinación situada en valores como la libertad y el movimiento.

Con Cervantes esta mirada quedará con mayor claridad reflejada; ya en el primer párrafo de la novela *La Gitanilla* dice:

Parece que los gitanos y gitanas solamente nacieron en el mundo para ser ladrones; nacen de padres ladrones, críanse ladrones, estudian para ladrones, finalmente, salen con ser ladrones corrientes y molientes a todo vuelo, y la gana de hurtar y el hurtar son en ellos como accidentes inseparables, que no se quitan sino con la muerte (Cervantes, 1982[1613])

Será a partir del siglo XVIII cuando se afianza plenamente la idea de que la población transgrede lo meramente físico, y cuestiones como la utilidad a un proyecto común de estado absolutista o la laboriosidad – en oposición a la ociosidad y la delincuencia – pasarán a definirla.

Como vemos se trata no solo de encauzar a los miserables, entre los que estarían los gitanos, sino también de sacarles provecho económico, convertirlos en individuos útiles para el proyecto de estado. Un ejemplo claro lo encontramos en la obra de Sánchez Ortega, M. H. (1977): el 7 de septiembre de 1749 se dictará la Orden de encierro de los gitanos, conocida como la “Gran Redada de Gitanos”; con esta acción se encierran entre 9.000 y 12.000 gitanos. En estos encierros se separará a hombres y a mujeres y niños: la eugenesia se plantea como uno de los objetivos de esta acción biopolítica, que por un lado intenta frenar la reproducción de los gitanos, y por otro reeducar a los ya nacidos.

Las diferentes crónicas y demandas de liberación de estos presos narran cómo mayoritariamente se apresó a los gitanos y gitanas que estaban sedentarizados y por lo general insertos en las dinámicas económicas

prescritas para los gitanos en anteriores legislaciones. Esta cuestión desata muchas voces de protesta desde diversos niveles sociales, religiosos y políticos. Las lógicas de utilidad y productividad de los gitanos continúan presentes y lo muestran estas demandas. Los gitanos apresados mayoritariamente eran aquéllos sobre los que esas lógicas habían hecho efecto, habiéndose asentado y trabajando donde debían según las normas. En el análisis de las solicitudes de liberación de gitanos, en la mayoría de ocasiones se ve que las razones argumentadas van relacionadas con la utilidad en el trabajo para la villa o concejo donde habitan esos sujetos apresados, como narra Sánchez Ortega (1977).

Pero ya en el s. XVII, concretamente en España en 1619, encontramos un giro crucial en el proceso de problematización de los gitanos, en una dinámica visible en ocasiones hasta la actualidad. Se prohíbe nombrar a los gitanos como tales; se cuestiona su pertenencia a un grupo de procedencia extranjera y se les anexiona al territorio geopolítico como naturales del mismo, pero junto a ladrones y criminales. Este acto de pretender borrar el nombre de los gitanos se revela realmente importante, tanto por su significado como por sus consecuencias. No será la única vez que aparezca a lo largo de estos siglos, pues se mantendrá hasta nuestros días. Muchos son los ejemplos que encontramos sobre esta cuestión, tanto en el contexto ibérico – “muchos que se valen del nombre de gitanos para ejecutar sus malas intenciones” (memorial dirigido a Felipe III en 1603, en Leblon(Ibidem): 30) – como en un marco europeo más amplio: “nada más que traidores y ladrones, que dicen venir de Egipto cuando llegan a tierras Alemanas” (Winstedt, *The Gypsies of Mondon*: 60. En la Inglaterra de 1713 en un texto legislativo encontramos: “A todas las personas que pretendan ser gitanos, o deambulen en el hábito o forma de los falsos egipcios, o pretendan tener habilidades de fisonomía, quiromancia o ciencias astutas, o pretendan adivinar el futuro o similares imaginaciones fantásticas, o que

utilicen cualquier destreza sutil, o juegos o representaciones de teatro ilícitas...” en Leblon(Ibidem): 43).

Como ya introdujimos en las primeras páginas de este capítulo, los actos de habla no son inocuos. Partiendo de las palabras de Butler (2004), el acto de nombrar a los gitanos se constituye como un acto interpelador y performativo, creador de realidad. Comenzar a nombrar a esos grupos humanos como gitanos supuso el principio de una historia, donde la vida de esos individuos y sus descendientes, a raíz de esa interpelación, cambiaría a cada acto de nombrarlos. Como vemos, los actos de semantización del concepto “gitanos” han ido variando en su significación y por lo tanto determinando de formas diferentes los sujetos/objetos de esa identificación. El acto de nombrarlos como gitanos les dio existencia como tales; por lo tanto, esta tentativa de dejar de nombrarlos, prohibiendo la utilización del concepto “gitano”, encierra un ejercicio de poder, una movilización de tecnologías que tiene como objetivo final el aniquilamiento de los gitanos como tales. Por otro lado, la utilización de los propios gitanos de ese nombre para autonombrarse también nos habla de estrategias de resistencia y resignificación, de la movilización de una serie de tecnologías resistentes dirigidas a la supervivencia en un contexto tremendamente hostil.

Como vemos al analizar los siglos posteriores, esta voluntad de aniquilamiento a través de los actos de habla no tuvo el resultado esperado: siguieron existiendo y siendo nombrados como tales, aunque sí encontramos otros resultados igualmente perversos. Los gitanos no desaparecieron, pero las tecnologías desarrolladas para continuar situándolos en el espacio de la alteridad no cesaron.

Nos detenemos en el Romanticismo, por la importancia que tuvo en cuanto a los procesos de semantización de los gitanos en gran parte de Europa. La adjetivación de los siglos anteriores continuará: sus mujeres seguirán siendo brujas y lascivas; ellos seguirán siendo nombrados como ladrones y criminales; su holgazanería y falta de fe cristiana sería un común

en novelas y textos públicos. La movilidad seguirá apareciendo en pintura y canciones. La realidad había cambiado, como muestra el análisis de lo acaecido en la Gran Redada de gitanos de 1749. ¿Entonces por qué continuar con esta semantización? Es cierto que no todos los gitanos lograron ser disciplinados y las formas de resistencias fueron diversas. Su idioma continuó hablándose a pesar de las prohibiciones; su práctica de la religión no era todo lo pía que correspondía; un sedentarismo alternado con movilidad era parte de la realidad de los gitanos. Recurriendo a las palabras ya anteriormente citadas de Lisón Tolosana (1989) toda sociedad necesita un otro cercano, sobre el que construir una apariencia de normalidad, de norma a seguir.

#### *1.2.3.2. “Yo encontré gitanos felices”. Romanticismo y la creación del gitano exótico*

El título de este subepígrafe, correspondiente a una película yugoslava de Petrovic Aleksandar (1967), no es baladí, pues en este film el director nos mostrará al más puro estilo *Romeo y Julieta* la vida de unos gitanos construida desde la visión romántica. Estos gitanos no cesarán de bailar, de sentir con una exaltada e histriónica pasión, de gritar, de matar y engañar al *gadje* (no gitano). Durante el Romanticismo los gitanos tomarán una gran centralidad en la literatura, teatro y pintura.

En este momento surgió una nueva forma de semantización de los gitanos, con otra mirada. En las siguientes líneas nos introducimos brevemente en esos actos de habla, de escritura y de pintura que construirán a unos gitanos desde las viejas formas que resaltan su criminalidad, su vagancia, su maldad por un lado, y por otro su apasionamiento, los usos mágicos de sus mujeres, la fuerza y la pasión en sus vidas, la libertad de sus actos, el movimiento como forma sublime de esa libertad...; en ambos casos, unos gitanos mirados desde la exotividad. En las miradas de estos viajeros

se buscará lo que se aleje al dominio de la razón calvinista, al control y medida que exigen esa razón en comportamientos y emociones. Los gitanos serán situados en el espacio de lo rural otra vez, pero en este momento lo rural tendrá unas connotaciones diferentes.

“Un antiguo horror y al propio tiempo una gran fascinación por el salvajismo” (Bartra 2001: 95) impregnará estos actos semánticos, que acabarán por reflejar un profundo impulso a crear imágenes del gitano oscilando entre la marginación y la seducción, la fascinación y el desprecio, la limosna y el castigo.

*Mi primera vista a los gitanos la hice una tarde a última hora, cuando la luz del sol cayendo sobre las extrañas formas de las cumbres tachonaba cuevas y galerías subterráneas. Esto no era una colonia gitana sino una guardia de kobolds, un plúteo de nibelungos conjurado por el sol para salir a la tierra. Yo esperaba de un momento a otro aparecer a Mimo y Alberico de una de las cuevas entre el clamor de las forjas. (Starkie 1985: 322)*

Entre mediados del XVII y 1820, se inicia en parte de Europa lo que pasará a conocerse como “el Gran Tour”. El Gran Tour consistía en una serie de viajes realizados sobre todo por jóvenes de clase media-alta, con el objetivo de acercarse y formarse a las fuentes clásicas de conocimiento. Estos viajes tendrán especial difusión en Inglaterra; a lo largo de los años se extenderá a Alemania, Países Bajos, etc. El Gran Tour era pensado como una suerte de rito de paso, un momento de aprendizaje anterior a la incorporación al mercado laboral y al matrimonio para estos jóvenes. La duración de estos viajes variará según el poder adquisitivo de las familias de estos.

Dentro de esta lógica viajera, o más bien rompiendo con ella, ciertos jóvenes (y no tan jóvenes) variarán sus rutas y se desplazarán a países y zonas de éstos que no tienen esas fuentes clásicas. El viaje cambiará su objetivo a la par que

las resistencias rupturistas burguesas en torno a esa razón calvinista. Estos jóvenes viajarán buscando lo sublime en aquellos lugares y gentes no corrompidos por la razón ilustrada.

*¡Qué lejos de la vida de la ciudad esta gente! ¡Y qué despreocupación la suya! Estuve a punto de gritar a pleno pulmón: “¡Vivan los gitanos! ¡Dejadme ser uno de los vuestros y vivir bajo una tienda, fuera de las ciudades, desdeñado por sus atildados habitantes, esclavos inútiles de la maquinaria y el orden!” En la ciudad, yo, ciudadano de segunda o tercera clase, tengo que creer en el progreso, la humanidad y la civilización derrochando tan solemnes palabras en sustitución de las de las verdaderas ideas (...). Muchas veces he pensado: ¿Qué haría para liberarme de esta despótica sociedad? “Hazte vagabundo, nómada”, responde el gitano. “Sal de la ciudad de noche como un ladrón, sigue la ruta que te marquen los caminos y muy pronto serás favorito de la luna”. ¿Qué te importa la pobreza? Olvidaré la pobreza en esos palacios ambulantes que son las tiendas de los gitanos (...). ¿Qué importa la ambición? La olvidaré tumbado bajo las estrellas. Mi trabajo no será explotado por ningún amo (...). Ya es hora de que entre personas civilizadas se destierre la funesta máxima de “trabajo para crear trabajo”. [Esta doctrina] es la que ha llevado al mundo al presente caos de pobreza y paro forzoso. (Starkie 1985: 94-5)*

Desde ese prisma se mirará y construirá a la España de esos siglos que se materializará en una ingente literatura y producción estética. Esta literatura se caracteriza por la abundancia de descripciones geográficas y costumbristas, centrándose como nos cuenta Aguirre (1992) en la pobreza y en los rasgos característicos de la personalidad española. En esta literatura de tópicos, de toreros y bailadoras, destacarán en estos siglos Ponz (1788), Ford (1845), Borrow (1835) y Starkie (1985 [1936]) concretamente centrándose en los gitanos. La sensualidad, la falta de control gestual y comportamental, la falta de higiene, lo excesivo de

comidas y fiestas, lo decrepito de edificios y lo salvaje de paisajes, coparán casi todas las obras de estos autores.

*Es de media estatura, de constitución ni recia ni débil; pero cada movimiento suyo denota agilidad y vigor. Erguida como está delante de vosotros parece un halcón a punto de remontarse, estáis casi tentados de creer en su facultad de volición, y que si extendieseis la mano para aprehenderla se elevaría a los tejados de la casa como un pájaro. Su rostro es oval y sus facciones regulares, pero un poco duras y ásperas, porque ha nacido entre peñas, en un matorral, y el viento y el sol lo han curtido durante muchos años, como antes curtieron al de sus padres; hay en sus mejillas muchas manchas, quizá alguna cicatriz (...) aunque es todavía joven. Su tez es más que morena, pues es casi la de un mulato, y su cabello, que cuelga en dos largas guedejas a los lados de la cara, es negro como el carbón y áspero como la crin de un caballo, de la que parece estar formado. (Borrow 1921: 138-9)*

Estas búsquedas estarán en la base de una nueva estética y vida burguesa, que encuentra en la ruptura con lo establecido su ser. Una ruptura situada en los cambios producidos fruto de la antigua ilustración y ese nuevo hombre romántico, que busca la libertad, el conocimiento y lucha contra las normas religiosas y supersticiosas, contra la atadura de la vida industrial. Según Aguilera Linde (1995), la fascinación sin precedentes que surge en el siglo XIX inglés por dicha comunidad, al menos en el espacio discursivo literario, puede explicarse por la tendencia escapista del romanticismo a nutrirse de lugares no absorbidos o ajenos al poder de influencia de la teoría y praxis económico-política burguesa. Los gitanos – como por razones similares todos los grupos marginales – vienen a suplir en el difuso espacio de la imaginación literaria todos aquellos valores denostados por la burguesía dominante, y su presencia, más que cualquier otra, se hace necesaria para crear un horizonte en el que borrar todas las contradicciones implícitas en un aparato económico operativo (Aguilera Linde 1995: 160-6).



Rembrandt van Rijn - *The Spanish gypsy*  
'Preciosa'

Pero esta búsqueda, viajes, obras literarias y pictóricas, y discursos en ellas insertos no se reducen exclusivamente a este momento de cambio en la racionalidad política y social. En este periodo se están forjando toda una serie de procesos geopolíticos que exceden a los estados absolutistas y sus fronteras, y se sitúa en una nueva reorganización geopolítica europea.

En este momento países como Inglaterra, Francia o Alemania están experimentando un gran desarrollo económico, comercial, tecnológico y colonial frente al creciente empobrecimiento de países como España, Grecia o Portugal. Estas nuevas potencias comerciales estaban en pleno proceso de creación de un nuevo orden político internacional, donde los países que antaño tuvieron gran esplendor económico y guerrero debían de ser situados en una posición de inferioridad y dependencia en esta carrera mundial



económica que acababa de inaugurarse. Dentro de esos países se comenzó a realizar toda una serie de ejercicios de relocalización geopolítica y cultural. Uno de los grandes instrumentos fue el desarrollo de toda una serie de tecnologías de semantización, y es dentro de esas tecnologías donde los gitanos tomarán una gran centralidad. En estos actos de movilización de tecnologías de semantización encontramos demasiadas coincidencias con el Orientalismo de Said, E. (2006) que vendría definir como “un modo de discurso que se apoya en unas instituciones, un vocabulario, unas enseñanzas, unas imágenes, unas doctrinas e incluso unas burocracias y estilos coloniales... un estilo occidental, que pretende dominar, reestructurar y tener autoridad sobre *Oriente (lo oriental)*” (Said 2006: 20-1). Los mecanismos que se movilizarán desde estos países y encarnados en estos viajeros tendrán demasiado que ver con los mecanismos orientalistas; esa búsqueda de lo exótico y natural tiende a reflejar lo atrasado, lo animal, la entropía, que acaban por sugerir la superioridad de los creadores del discurso, frente a la inferioridad de los sujetos/objetos observados.

A continuación mostramos brevemente cuáles fueron las construcciones de estos viajeros/aventureros románticos herederos de la Ilustración. Destacamos a G. Borrow, que a su llegada a una ciudad española cuenta:

*... se fueron por la ciudad anunciando a los demás que había llegado un forastero que hablaba Romaní tan bien como ellos, que tenía cara de gitano y parecía ser de la sangre. En menos de media hora, la calle, delante de la fonda, se cuajó de hombres, de mujeres y chicos de Egipto; salí en medio de ellos y se me cayeron las alas del corazón al verlos; jamás había encontrado tanta abyección, suciedad y miseria en número igual de seres humanos, lo peor de todo era la maligna expresión de sus semblantes que decía claramente lo muy familiarizados que estaban con toda clase de crímenes... (Borrow 1979: 111).*

Borrow nos habla de una etnicidad gitana biológica, heredada de forma sanguínea, visible por rasgos faciales y corporales; como vemos, la idea de raza que justificaría las acciones del nacionalsocialismo estaba en pleno proceso de gestación. A la vez nos habla de unos gitanos que siguen sin estar insertos en unas lógicas laborales y de utilidad que siglos atrás denunciaban humanistas como Campomanes. La sola aparición de Borrow provoca que la calle donde se haya se llene de gitanos de todas las edades, como si nada estuvieran haciendo y ante su llegada se movilizaran todos en su búsqueda. Pero también nos habla de unos gitanos sucios, carentes de higiene. Este comentario no es baladí si tenemos en cuenta un aspecto que introdujimos con anterioridad: en estos momentos ya en gran parte de Europa, los discursos y formas de control biopolíticas dirigidas al control de la vida de las poblaciones estaban altamente presentes. La biopolítica ya hacía muchas décadas que había prestado especial atención a la falta de higiene y a situar en ella la causa de enfermedades y pobreza del estado. Las normas sobre la higiene corporal ya estaban presentes en las legislaciones y acciones institucionales higienistas. Los gitanos, a partir del s. XV tras ser identificados con la mendicidad, poco a poco pasaron a representarla enteramente, recayendo sobre ellos esta verdad acerca de su suciedad<sup>11</sup>.

Terminando el párrafo el autor está reforzando ya otra vieja imagen de la que ya hablamos: la criminalización de los gitanos. Con únicamente mirar los rostros y expresión de los gitanos, es capaz de saber su relación con el crimen.

---

<sup>11</sup> Tal es la durabilidad de esta acción nominativa que incluso en la actualidad, a lo largo de mi trabajo de campo en estos últimos diez años, una constante en los gitanos es su reacción afirmativa a este tópico. Se les preguntara o no, su escrupulosidad y cuidado higiénico es nombrado como un factor central en su cultura y diferenciador de los payos, que sí carecerían de higiene. De hecho, aunque de unas zonas o unas familias a otras varían las normas higiénicas, aquellos activos no higiénicos son nombrados como payos, resaltando el ejemplo de lavar la ropa en la pila de la vajilla.

En España también tendremos individuos que al más puro estilo romántico inglés viajarán por España conociendo/buscando a los gitanos; como resultado quedarán obras con muchas semejanzas a los citados viajeros ingleses o franceses, desde De Sales y Quíndale hasta (ya en la década de los 50 del siglo XX) Juan Carlos Luna. Este primero en su libro dejará escritas estas palabras:

*... la vida sexual en común, el robo y la insensibilidad a la muerte, son las cualidades propias de la raza indolente y voluptuosa del Indostaní; y las mismas, modificadas según la mayor o menor tolerancia de los países en los que habitan, son las cualidades de los gitanos. (De Sales y Quíndale 1870: 8)*

A partir del desarrollo del cine, los gitanos adquirirán una gran presencia como objeto de espectáculo, si bien unos gitanos que responden a esta idealización romántica. Innumerables son las películas que tendrán como personajes centrales a los gitanos; en ellas, volverán a ser nómadas, violentos, temperamentales y divertidos, danzando y bailando continuamente. Resaltarán películas como *Los Tarantos de Rovira Veleta* (1963), *Encontré Gitanos Felices* (1967), y un largo etcétera.

Pero a la par continuaban desarrollándose legislaciones antigitanas. Nos detenemos en el reglamento de la Guardia Civil del 14 de mayo de 1943 en España:

*Artículo 4: Se vigilará escrupulosamente a los gitanos, cuidando mucho de reconocer todos los documentos que tengan, observar sus trajes, averiguar su modo de vivir y cuanto conduzca a forma una idea exacta de sus movimientos y ocupaciones, indagando el punto a que se dirigen en sus viajes y el objeto de ellos.*

*Artículo 5: Como esta clase de gente no tiene por lo general residencia fija, se traslada con mucha frecuencia de un punto a otro en que sean desconocidos, conviene tomar de ellos todas las noticias necesarias para impedir que cometan robos de caballerías o de otra especie.*

Como podemos ver las viejas formas continúan presentes en este reglamento que será derogado en 1982. Los gitanos continúan siendo contruidos como nómadas, cuando tanto mis datos etnográficos como los de San Román, Gamella o Jiménez Adelantado nos hablan de gitanos ya asentados; con movilidad, sí, pero no demasiado diferente a la del resto de españoles, en un periodo de posguerra, de escasez alimenticia y económica, donde el traslado jornalero temporal era una realidad cotidiana.. Y algo que sigue llamando la atención es su identificación por rasgos físicos y de vestimenta, que define como diferente de la del resto de españoles de la época. Continúan siendo pensados como ladrones potenciales, delincuentes.



Y ya no únicamente esta ley: películas, novelas y cómics nos hablarán de esto, como podemos ver en el conocido cómic que mostramos a continuación.

La utilización del humor gráfico supone un punto importante a considerar, por su capacidad de difusión y alcance a diversos estratos sociales. Dentro del humor gráfico, los gitanos ya no serán representados desde esa visión romántica, sino que durante este siglo se construirá una imagen donde se destaque por un lado su cercanía al crimen y por otro su inferioridad social e intelectual, destacando forma de habla o vestimentas situadas en el mundo de lo rural y la marginalidad (una tendencia discursiva que dura hasta la actualidad, con parodias televisivas como las de los Morancos o Cruz y Raya).

Paralelamente a estos discursos desde dentro de España, y bebiendo de las formas discursivas de los viajeros románticos, se comienza a crear la imagen del folklore español, de la esencia de España, donde el gitano tendrá una centralidad. El flamenco y la estética que ya los mismos gitanos acuñaron desde el siglo XIX se utiliza ahora como marca de atracción al turismo. A partir sobre todo de la década de los sesenta, las imágenes de los gitanos en una continua fiesta, siempre vestidos de folklore y situados en entornos andaluces, serán exportadas a toda Europa y Estados Unidos.



A partir de este momento todos los gitanos de España son pensados desde este tópico del gitano andaluz, del vestido de faralaes, de la guitarra y las palmas, y en muchas ocasiones junto a una plaza de toros.

Por lo tanto en las páginas anteriores vemos que se produce una bidireccionalidad retroinfluida de los discursos sobre los gitanos: una de consumo interior donde el gitano continúa siendo problematizado como pobre y peligroso, y una hacia fuera donde el gitano encarna todos esos valores románticos ya descritos. Estas dos visiones se retroalimentarán y, aunque con diferente aspecto semántico, sus coincidencias son altas. Películas ya mencionadas como las de Rovira i Veleta recorrerán el mundo; en ellas se articularán ambos discursos hilados por un hilo argumental muy próximo a *Romeo y Julieta*. Aquí se nos mostrará a unos gitanos pobres que viven en las afueras de Barcelona en chavolas de autoconstrucción, pero tremendamente exóticos y alegres, que bailan tanto ante su dicha como ante la pena, que bailan al levantarse, pero también para acostarse, que en plenos años 60 van descalzos. Unos gitanos y gitanas “cegados” por las pasiones y rencores. La muerte, el amor, el robo, el baile y la pobreza serán electos comunes, ya no solo en estas películas sino en la mayoría del cine que se

realice a partir de este momento, desde España hasta Hungría, Rusia e incluso los Estados Unidos.



ANGLADA CAMARASA (1871-1959)

No obstante, a partir de esta época surgirá en España y otros lugares de Europa una de las formas de control de los gitanos con una potencia jamás vista hasta el momento. Los sistemas de beneficencia pública y privada, comúnmente religiosos, toman un gran desarrollo. Los gitanos en gran parte continúan situados entre los sectores con menos poder adquisitivo del país, con mayores carencias económicas. Su acceso a los sistemas de beneficencia vino a sustituir una de las viejas formas económicas desarrolladas hasta el momento, la mendicidad. Con el avance de los siglos desde su llegada, las formas de mendicidad cada vez fueron más controladas y severamente perseguidas. La beneficencia se convierte en un nuevo nicho económico para muchos gitanos, y será desde esta beneficencia y sus discursos donde se pasará a construir sus representaciones.



Los gitanos serán pobres, y por lo tanto tendrán que “ser ayudados a mejorar su situación”. Esta pobreza será construida desde la responsabilidad y el atraso de los mismos. Su falta de formación, habilidades laborales, su marginalidad habitacional, las carencias higiénicas, su fácil acceso al robo y la mendicidad, su falta de pautas morales y de educación y su histórico nomadismo serán señalados como las razones de su pobreza y exclusión. A partir de este momento las políticas irán construyéndose de acuerdo con estas imágenes. En los discursos pronto aparecerán alusiones a “el atraso cultural gitano” y a sus semblanzas con la antigua España, esa España no desarrollada de la posguerra. Esta visión darwinista, que situará a los gitanos en una posición de inferioridad con respecto a la sociedad mayoritaria, perdurará hasta la actualidad y tendrá su reflejo tanto en las políticas como en los discursos identitarios de los propios gitanos, como ampliaremos en los siguientes capítulos.

## **2. Gitanos y raza. Cuerpo y cultura**

La raza, esa simbiosis entre cuerpo y significación cultural, la entendemos como un “aparato semiótico-material” (Haraway 1995). Este concepto nos sitúa para entender la raza bajo la imposibilidad de separar materialidad y significación: el significado no es anterior al objeto-sujeto nombrado y significado, como podría entenderse desde las posiciones socioconstruccionistas más extremas, sino que el objeto/sujeto es un producto de esa intersección indisoluble entre lo material y lo semántico. Y desde ahí resaltamos la importancia que han tenido las descripciones físicas atribuidas poco a poco a los gitanos. La raza gitana se ha construido como una poderosa ficción reguladora en la que determinadas diferencias han pasado a ser significativas, fortaleciendo jerarquías y arraigando ciertas



características físicas y comportamentales como legitimadoras de opresión, de subalternización y de dominación.

Cuando en las primeras páginas de este capítulo asegurábamos que los gitanos habían nacido en el siglo XIV, cuando comenzaron los actos de problematización, donde los gitanos comenzaron a tener una sustancia determinada y no otra, hablábamos de este proceso de creación de aparatos semiótico-materiales. La raza gitana no es más que una sustancia que ha establecido unas vidas subalternas, a través de una movilización de tecnologías de poder siempre incompletas, que se han reformulado a cada paso y que han acabado por racializar a los gitanos, por construirlos como una raza con apariencia de inmutabilidad, donde el color de la piel, el cabello, los ojos, la mirada o su carácter efusivo o apasionado, su acento, su forma de cantar o bailar o sus vestimentas se convierten en definitorias para los cuerpos, prácticas e identidades gitanas. Y desde esas construcciones se les piensa y se desarrollan las tecnologías de dominación.

En estas páginas nos detenemos brevemente para ahondar en la importancia de los procesos y desarrollo de las estrategias de poder en torno la raza y los gitanos. A lo largo de este capítulo hemos visto cómo, en los actos discursivos respecto a los gitanos, las alusiones físicas han estado siempre presentes. En esos textos y artes plásticas a los gitanos se les ha ido dotando de una corporeidad fenotípica alterizadora, como unos seres que rozan lo grotesco en algunas descripciones; por ejemplo, cuando se menciona su estatura o estética<sup>12</sup>, hablando en ocasiones de “fealdad jamás vista”, con mayor énfasis en el color “negro” de su piel y en su falta de modales, que veremos claramente cuando los asemejan a cerdos, caballos y halcones, o incluso cuando en la descripciones se resalta su parecido a los turcos, la encarnación del mal extranjero y aniquilador. La presencia del

---

<sup>12</sup> “... hombres de terrible estatura en persona, en cabello, al igual que de otras formas, [...] permanecieron acampados como soldados...” (1419, en Châtillon-sur-Chalaronne, Francia)

color de la piel de los gitanos no es banal ni en este momento histórico ni en los posteriores. Sabemos que los gitanos no son negros, si recurrimos a la definición de negro o negroide que se utilizaría para definir a la población originaria del continente africano. En el siglo XV pudiera ser que el mestizaje fuera menor que en la actualidad pero, a pesar de ello, su procedencia hindú nos habla de una piel más oscura que la europea, pero no negra. La utilización del negro, en cambio, nos habla del color que representa la noche, el tiempo de la inseguridad y el peligro por excelencia. Hacía más de un siglo que el negro se había impuesto como color del luto, del dolor de la muerte, en oposición simbólica al blanco como color de la verdad, de la pureza y de la virtud; no olvidemos, igualmente, que el color negro también era utilizado para nombrar al enemigo invasor otomano (Portal 1989). Otro ejemplo claro es el nombre que recibió en la época la peste que asoló a toda Europa: la “Peste Negra” o “Muerte Negra”. Hablar de la piel, y de unas connotaciones determinadas al color de la misma, nos remite a la compleja cuestión de la raza; compleja si tenemos en cuenta que no podemos hablar de la raza tal y como se entiende a partir del siglo XVIII y XIX, con las connotaciones que tomará en ese momento.

En torno a la cuestión de la raza en la Edad Media y los siguientes siglos ha existido un gran debate teórico durante gran parte de este siglo; comúnmente este debate se ha desarrollado alrededor de la historia de los judíos, pero con mucha facilidad en estos debates podríamos introducir a los gitanos u otras minorías. María Rosa Lida defiende que es en 1347 cuando el sustantivo “raza” se utiliza por primera vez en la península. En la obra *Corbacho*, escrita por el Arcipreste Alfonso Martínez de Toledo y publicada en el año 1438, podemos ya observarlo:

*[...] toma dos fijos, uno de un labrador, otro de un cavallero: criense en una montaña so mando e disciplina de un marido e muger. Verás cómo el*

*fijo del labrador todavía se agradará de cosas de aldea, como arar, cavar e traher leña con bestias; e el fijo del cavallero non se cura salvo de andar corriendo a cavallo e traer armas e dar cuchilladas e andar arreado. Esto procura naturaleza; asy lo verás de cada día en los logares do byvieres, que el bueno e de buena rraça todavía rretrae dó viene, e el desaventurado, de vil rraça e linaje, por grande que sea e mucho que tenga, nunca rretraerá synón a la vileza donde descende [...]*

En estas líneas está claro que la “raza” era utilizada para indicar procedencia familiar y linaje, acompañándolo de adjetivos positivos o negativos según se la quisiera situar, pero el sustantivo en sí únicamente señalaba pertenencia. Como más tarde veremos con el análisis de las normas de Pureza de Sangre, en esta época empieza a gestarse lo que posteriormente nombraríamos como raza (ver página 15).

Si ampliamos la mirada hacia lo que estaba ocurriendo con el resto de minorías en la Península Ibérica, vemos que es a finales de este siglo cuando los discursos antisemitas y antiheréticos (basados en la pureza de sangre) ocupan la base de la conversión forzosa y expulsión de los judíos en 1492. A partir de este momento la vinculación a antepasados judíos comienza a suponer una limitación para la tenencia de propiedades, la ocupación de cargos públicos e incluso la dedicación a ciertas actividades productivas. La pertenencia religiosa es construida como negativa, maligna: en el análisis de las leyes, cartas e incluso literatura vemos que en los discursos el peligro era la contaminación moral y religiosa, algo en principio lejano a lo corporal y físico. Sin embargo, esa moral religiosa herética acaba por extenderse también al cuerpo, contaminando todos los actos de su existencia, como demuestran la importancia de la pureza de sangre y las advertencias (a partir del siglo posterior) ante el peligro de ser amamantado por una cristiana nueva, descendiente de judíos o moros. Tomamos como

muestra el primer texto legal – ya en el año 1449, en la ciudad de Toledo – contra los judíos, conocido como la Sentencia-Estatuto, que habla de

*todos los dichos conversos descendientes del perverso linaje de los judíos, en cualquier guisa que sean habidos e tenidos como el derecho los ha e tiene por infames, inhábiles, incapaces e indignos para haber todo oficio e beneficio público y privado en la dicha ciudad de Toledo, y en su tierra, término y jurisdicción.*

Pero estas limitaciones no alcanzarán a los gitanos, al menos inicialmente. Las persecuciones a los gitanos no serán pensadas en términos de contaminación racial o religiosa. La limpieza de sangre se instauró como un limitante de acceso a espacios de poder y representatividad política y económica: en un primer momento la impureza sanguínea limitaba el acceso a cargos públicos, pero paulatinamente se fue extendiendo a la entrada en órdenes religiosas e incluso al acceso a los gremios de artesanos (Sicróff 1985; Molas i Ribalta 1989).

Cabe aclarar que aquí nos encontramos en una etapa de ejercicio del poder que podríamos llamar hemopolítica. La sangre es significada como un aparato semiótico en el que se depositan el origen y la pertenencia cultural. Será, pues, pensada como un órgano invisible en el que se depositan un pasado y unas prácticas culturales, religiosas y políticas. Pero, al igual que ocurrirá posteriormente con la piel, no es más que un espacio político en que luchar el acceso al poder y a los recursos. Y en ese campo de batalla los gitanos molestaban, pero no eran un competidor, tanto por número como por dinámicas vitales.

Los gitanos, a diferencia de los judíos, no tenían en ese momento una presencia económica y política relevante; no suponían competencia alguna en las estructuras de producción y poder institucional. En la sociedad

medieval, altamente segmentada por estratos sociales, a partir de un punto los gitanos pasaron de ser considerados nobles peregrinos penitentes a establecerse en los límites, en las fronteras de la marginalidad. Esta posición les suponía no estar en competencia con ninguno de estos poderes, pero a la vez comenzó a situarlos en el espacio de lo molesto: sus formas alternativas, su no adecuación a las normas y modelos necesarios para ese proyecto de lo que más tarde sería el estado absolutista – que acaba de comenzar a finales de este siglo, con la unión de Isabel y Fernando y la conquista de las tierras musulmanas de la península –, cuestionaban ese mismo proyecto geopolítico. En esta posición de liminalidad es donde podemos situar los inicios de su problematización. El cuestionamiento que supone la falta de compromiso con la construcción del proto-estado absolutista estará en la base de su categorización como gitanos y de la persecución.

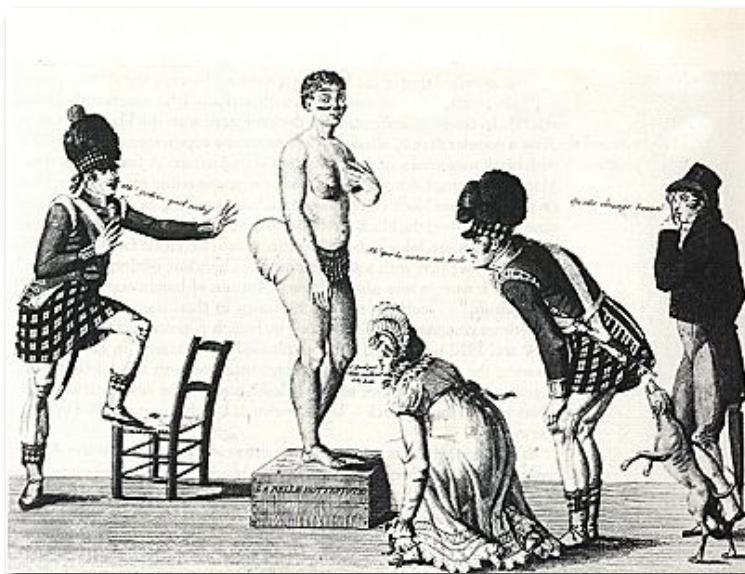
Será en el siglo XVIII cuando todas las construcciones anteriores acerca de la unión entre lo corporal y lo esencial, propias de la problematización gitana, cristalizarán en torno al concepto de raza. En cierta medida, este proceso se nutrirá de las aportaciones teóricas de Carl von Linné (1707-78), con la creación de las taxonomías científicas sobre la naturaleza (en su distribución de los diferentes grupos humanos en diferentes clases), y de Georges Louis Leclerc (1707-88), quien introducirá en estas diferentes clases de ser humano las razas. Progresivamente, esta concepción de los gitanos como una raza esencialmente diferente fue arraigándose en los imaginarios – también en los de los propios gitanos –. Como hemos podido ver en los cuerpos discursivos del Romanticismo, estas construcciones serán siempre inacabadas, en continua transformación, sembradas año tras año, acto semántico tras acto semántico desde el siglo XIV. Esta perpetua transformación viene a sugerirnos una cuestión en la que Lott (1999) nos insta a detenernos: la raza no es más que una invención política, pero con una materialidad altamente hiriente.

## 2.1. La mujer, estandarte de la Otredad. De mujeres, gitanas y brujas

*Es de media estatura, de constitución ni recia ni débil; pero cada movimiento suyo denota agilidad y vigor. Erguida como está delante de vosotros parece un halcón a punto de remontarse, estáis casi tentados de creer en su facultad de volición, y que si extendieseis la mano para aprehenderla se elevaría a los tejados de la casa como un pájaro. Su rostro es oval y sus facciones regulares, pero un poco duras y ásperas, porque ha nacido entre peñas, en un matorral, y el viento y el sol lo han curtido durante muchos años, como antes curtieron al de sus padres; hay en sus mejillas muchas manchas, quizá alguna cicatriz (...) aunque es todavía joven. Su tez es más que morena, pues es casi la de un mulato, y su cabello, que cuelga en dos largas guedejas a los lados de la cara, es negro como el carbón y áspero como la crin de un caballo, de la que parece estar formado (Borrow 1921: 138-9)*

Borrow describe a la mujer gitana como nunca lo hará con los hombres gitanos: dándole de entrada una importancia y centralidad en su discurso. Como veremos más adelante, sobre la mujer gitana recaerá desde su llegada una gran parte de las estrategias políticas de problematización de los gitanos en general. La mujer gitana de Borrow es ágil y vigorosa, morena, rural, con manchas en el rostro y sobre todo erguida como un “halcón”, por lo tanto fiera y provocadora, altiva. Esta mujer gitana es todo aquello que una mujer respetable de la Inglaterra del momento no debería ser. No deteniéndose ahí, en las últimas frases del párrafo su descripción llega a animalizar a las gitanas, planteando que parte de sus atributos físicos tienen demasiada cercanía con el pelo del caballo.

Esta acción de animalización de la mujer rural, exótica, no se centrará únicamente en la mujer gitana; forma parte de un proceso global de construcción de una moral y de una reorganización geo-sociopolítica de la población, las identidades y los cuerpos de la Europa industrial, blanca y cristiana. Cabe desviarse hacia lo acontecido con Sara Baartman (1789-1815), más conocida como “la Venus Hotentote”, para poder entender esta afirmación. Esta mujer fue tal vez una de las esclavas africanas más famosas en Europa. Fue traída para ser atracción de circo a principios del siglo XIX, como la mujer barbuda o el hombre tronco que nos muestra la película *Freaks* (Tod Browning, 1932). Pronto fue vendida y paseada por diversos museos europeos de ciencias naturales para ser expuesta y estudiada. El cuerpo de la Venus Hotentote se convertirá así en un espectáculo público; en un espacio de diversión, asombro, repulsión, de proyección de lo negativo; en un espacio/espectáculo disciplinario médico; finalmente, en un espejo cóncavo con el que definir por negación el cuerpo de la mujer y la feminidad europea. En los medios de la época se dudará de su humanidad, se animalizará su cuerpo, se taxonomizará haciendo diversas comparaciones con animales y se dudará incluso de su feminidad por sus formas corporales (por ejemplo, el gran tamaño de sus labios menores vaginales). Esto termina



por representar las lógicas de la reproducción colonial del cuerpo al servicio biopolítico de la metrópoli (Preciado 2010<sup>13</sup>).

Lo interesante para nuestra cuestión es que los gitanos durante toda su historia e incluso en la actualidad han encarnado a ese otro alterizado y foráneo, si bien dentro de las fronteras geopolíticas. En esa alterización, como vemos en el fragmento de Borrow, se han desarrollado las mismas operaciones presentes en el caso de Sara, si no en las formas al menos sí en las lógicas.

Desde su aparición la mujer gitana ha ido representando las lógicas alterizadoras de las estructuras de poder; ha ocupado ese espacio cotidiano, cercano continuo de alteridad a partir del cual la mujer europea debía definirse por negación y alejamiento. Tanto lo planteado con Sara Baartman como lo respectivo a la mujer gitana y otras mujeres *fronterizadas* fue parte de un proceso de creación/invención de un cuerpo femenino canónico, normalizante y moralizante. El cuerpo femenino será a partir de este momento un cuerpo amamantador, doméstico, comedido, urbano, burgués, heterosexual y en contraste continuo con otros cuerpos fronterizos,





construidos para definir el nuevo cuerpo central europeo (Preciado 2010).

La mujer gitana, desde que se comenzaron a desarrollar las diferentes tecnologías nominativas problematizadoras de los gitanos, ha estado presente en estos procesos, llegando a ocupar un papel central en una época como el Romanticismo.

La Carmen de Mérimée encarnará a la mujer gitana, y por ende al resto de los gitanos a partir de este momento. Durante todo este siglo hasta bien entrada la década de los cincuenta, esta acción se continuará desarrollando siguiendo las mismas lógicas mayoritariamente. Como veremos en el apartado específico referido a la construcción de la mujer gitana, ésta será presentada como sucia y a la vez dominada por la pasión, lasciva, bella, altiva, provocadora e incluso violenta, ladrona, bruja y pobre pero, sobre todo, diferente a las mujeres de aquéllos que las pintaban, pensaban y escribían.

Las legislaciones y acciones institucionales dirigidas hacia el control y normalización de esta mujer se sucederán conforme avancen los años, conviviendo con estos ejercicios de exotización y alterización romántica.



Leonardo da Vinci Cabeza Grotesca de Gitana. 1500-05

En esta época también se introducirá en los discursos un elemento tremendamente importante por su incidencia y durabilidad en el tiempo: la mujer gitana como cuerpo de la malignidad. Se comienza a construir un espejo oblicuo, compuesto por gitanas y otras malas mujeres [brujas, etc.], donde siglo tras siglo las mujeres buenas, virtuosas, bellas, frágiles y honradas se mirarán para construir un cuerpo, una identidad y una moral.

A continuación seleccionamos un breve fragmento donde esto se manifiesta nítidamente, pero serán múltiples las referencias a esta cuestión en toda literatura europea – desde Rusia, pasando por Bélgica y finalmente en España –.

A la mujer gitana, desde el siglo XV, se la empieza a relacionar con el robo, el engaño, con las artes adivinatorias y la brujería, cosa realmente relevante si tenemos en cuenta que en la mayoría de la literatura de esta época la presencia de la mujer es escasa, mucho menos si es representada como un ser con agencia, con capacidad de acción, aunque en este caso sea maligna. En la mayoría de la literatura la mujer era retratada desde un prisma donde imperaba la misoginia (Archert 2001), la pasividad y las cuestiones banales y amorosas como alejadas de lo económico, guerrero y político. Las escasas excepciones se articulaban como error del hombre, donde la falta de honra y de habilidades positivas eran contadas de forma ejemplarizante – por ejemplo, en el romancero español de este siglo (Anahori-Librowicz 1986) –. Poco a poco a esta construcción discursiva se le irán sumando connotaciones acerca de la hipersexualidad y falta de moral, llevadas al extremo varios siglos después con la romántica *Carmen* de Mérimée, esa mujer a la que gobierna lo irracional, la pasión, el impulso y no la razón.



Georges de La Tour: *La Buenaventura* . c. 1630. Metropolitan Museum of Art, Nueva York.

Una de las figuras más comunes con las que se describirá a la mujer gitana será la bruja, tanto en textos legales como en la literatura o pintura a partir de este momento. La brujería, que ya había comenzado a perseguirse siglos atrás, cada vez se castigará con mayor virulencia. Así, la bruja será concebida en contraposición al mago, esto es, el sanador, el bueno, el que ayuda, interpreta los designios, las estrellas; ella, en cambio, será malvada, una extensión del demonio.

En el siglo XV se definirá el estereotipo de la bruja ligada a la maldad, a la corrupción, teniendo como compañía a Satanás, la encarnación de la malignidad, frente a Jesucristo, personificación del bien (Federici, 2004). También en este siglo se configura la idea de la secta de brujas con sus ritos. Este proceso había comenzado muchos siglos antes, si bien la

demonización de la brujería llegó a su punto álgido con el cristianismo (Caro Baroja 1992: 97). Ben Yehuda (1980) expone que hasta el año 1650, al menos el 85% de los condenados eran mujeres. Aunque no todas, muchas de las brujas literarias eran ancianas que vivían solas o mujeres pertenecientes a los segmentos fronterizos de la sociedad, donde se encontraban las gitanas. Esta representación discursiva enlaza plenamente con la anteriormente descrita construcción fronteriza de los gitanos (a partir del análisis de la imagen de la página 15). Las brujas, al igual que los gitanos, serán pensadas como seres fronterizos, fuera de la sociedad; de hecho, la prohibición de vivir dentro de las murallas de la ciudad también alcanzará a éstas, situándose en muchas ocasiones en los arrabales externos a la urbe.

Este discurso contra la brujería tomará cuerpo discursivo y ejecutor en diferentes legislaciones laicas y religiosas. Un ejemplo lo encontramos en la bula dictada el 9 de diciembre de 1484 por Inocencio VIII, la “*Summis desiderantes affectibus*”, que fijaba los poderes de los inquisidores en la persecución de las brujas. Dos años más tarde, el *Malleus maleficarum*, tratado demonológico cristiano de los dominicos Jakob Sprenger y Heinrich Kramer, se centraría especialmente en la relación entre la imagen de la mujer con la bruja y el demonio (Caro Baroja 1992: 113; Reinhard 1941).

A partir de este momento encontraremos numerosas referencias, imágenes y discursos de diferente índole donde la mujer gitana aparece como bruja, leyendo manos, o realizando sortilegios. Especialmente numerosas serán las pinturas de los siguientes siglos que nos muestran cómo esta imagen problematizada, que estaba forjándose en esta época, está totalmente inserta en los imaginarios sociales posteriores.

El siguiente fragmento de los Informes de los Concejales de borgoñona Arrás, el 11 octubre de 1421, nos ilustra sobre lo anteriormente analizado:

*Mucha gente fue a verlos, debido a que la mujer del duque podía adivinar el futuro y predecir lo que sucedería en la vida de una persona, al igual que lo que estaba sucediendo en el presente y cuantos hijos tenían y si una esposa era buena o mala y otras cosas. En muchos casos decía la verdad. Y entre aquellos que querían saber lo que les iba a pasar, pocos fueron a consultarla sin que les robasen la bolsa, y les cortasen a las mujeres trozos de sus vestidos. Las mujeres de la banda merodeaban por la ciudad, seis y ocho juntas; entraban en las casas de los ciudadanos y les contaban relatos infundados, durante los cuales algunas de ellas se adueñaban de cualquier cosa que pudiesen coger. De la misma forma visitaban las tiendas con pretexto de comprar algo, pero una de ellas robaba. [...]. Notemos que era la prole más fea vista nunca en estos lugares. Eran delgados, negros y comían como cerdos. Sus mujeres paseaban en camisón y llevaban una tosca prenda exterior cruzada al hombro, aretes en las orejas, y un largo velo en la cabeza. Una de ellas dio a luz en la plaza del mercado y, al cabo de tres días, volvió a ir con las demás.*

Este fragmento, al igual que la pintura de Georges de La Tour, a su vez nos muestra un aspecto altamente ilustrativo sobre los espacios en los que son situadas. El autor pone especial énfasis en la presencia de éstas en el espacio público sin la compañía de un hombre. Si cruzamos estas líneas con otro discurso, que también se estaba expandiendo por toda Europa, centrado en la creación de un código de verdad moral definitorio de la mujer no vil – la buena y virtuosa –, se nos revela la perversidad de esa aparentemente leve acción de nombrar a las mujeres gitanas como moradoras de lo público. Esta reseña localiza a la mujer gitana en lo público, por lo tanto la hace pública, situándola en oposición a lo privado, ese lugar que la mujer respetable – no vil – debía ocupar y encarnar, en la medida en que la mujer “virtuosa” era la mujer privada. De la pluma de Fray Luis de León, en el manual de *La*

*perfecta casada* (1584), encontramos una clara muestra de este discurso moralizante para la mujer que tendría sus símiles en gran parte de Europa. A continuación queda patentemente ilustrada esta cuestión en estas líneas:

*Y si es de lo propio de la mala mujer el vagar por las calles, como Salomón en los Proverbios lo dice, bien se sigue que ha de ser propiedad de la buena el salir pocas veces en público.*

*Dice bien uno, acerca del poeta Meandro:  
A la buena mujer le es propio y bueno  
el de continuo estar en su morada,  
que el salir fuera della es de las viles.  
(Ibíd.: 131)*

Realmente todo el libro de Fray Luis de León es una fuente extensísima y detalladísima que nos muestra los inicios de un discurso de la mujer virtuosa que durará hasta la actualidad. En sus páginas, este manual se centrará hasta en los más mínimos detalles, desde la depilación del vello facial femenino, el uso de maquillajes y ungüentos o la cantidad de comida a ingerir, hasta la relación de ésta con el esposo y los hijos, los criados, etc. Toda una serie de prácticas y aptitudes que se le asignarán a la mujer y, en consecuencia, confinarán a todas aquellas que no las cumplan al espacio de la entropía, del desorden y, dada la centralidad que en los regímenes de veridicción ocupa el cristianismo, las investirá como viles y pecadoras. Entre todas estas acabarán situándose ya no únicamente las gitanas, sino también prostitutas, brujas, excluidas económicas y sociales, etc.

Esta pieza del discurso concerniente a la mujer gitana se completará con otras adjetivaciones problematizadoras de los gitanos en general. Las

referencias al engaño y la mentira, el hurto y el fraude aparecerán en multitud de cuerpos discursivos de la más diversa índole. Estas concepciones, a pesar de imponerse sobre hombres y mujeres, tendrán mucha más continuidad y presencia en el caso de las mujeres.

### 3. Conclusión

A lo largo de estas páginas hemos podido asomarnos a los procesos de construcción de los gitanos, para así determinar cómo han sido producidos a través de un complejo entramado de prácticas, cuyas normas específicas se han edificado lentamente a lo largo de siete siglos, engullendo y desplazando otras prácticas discursivas que existieron y existen.

En esta exploración micro-genealógica hemos podido ver cómo el objeto gitano es construido como inmutable, de tal modo que el gitano, el sodomita y el pobre son accidentes de la historia, naturalizados en las construcciones discursivas que hoy circulan, acabando por justificar los ejercicios de poder y las formas de saber que los hacen posibles. Se legitima la colonización experta, técnica de la identidad, del cuerpo y de sus prácticas, y se excluyen otras formas de experiencia que, a través de los dispositivos de la etnicidad, sexualidad y clase social, se presentan como impensables, erróneos o incluso traidores para determinados proyectos emancipadores.

Los objetos gitano, pobre y gay no son dados: no existieron antes de una historia determinada, anteriormente a un conjunto de acciones de poder y resistencia. El gitano, el gay y el pobre son productos culturales, políticos e históricos, objetivizaciones resultantes de un conjunto de prácticas en permanente metamorfosis. Recurriendo a Spinoza, este intento de reconstrucción microgenealógica rompe con la ilusión de las causas finales, con la tendencia a confundir los efectos – el objeto gitano, el objeto gay y el objeto pobre – con las causas (las prácticas). Los gitanos no hablan y se

comportan de determinada manera porque posean una etnicidad que los atraviesa y condiciona instintivamente; existe lo gitano porque unos modos de hablar y de hacer, en un marco histórico determinado, lo han hecho posible.

Por ello, vemos cómo la etnicidad, la sexualidad y la clase social se desvelan como ficciones disciplinadoras desde las que ciertos individuos y grupos toman sentido. La gitaneidad o la payicidad se vivencian dentro de esta ficción performativa; la homosexualidad y la heterosexualidad operan de igual manera. La gitaneidad es fruto de una repetición constante que produce cuerpos y sujetos diferenciados de unos “otros” no gitanos. La etnicidad y la sexualidad, en palabras de Butler, son una performance constante realizada bajo unas reglas y normas, bajo una historia de disciplinamiento y ejercicio de poder.

El gitano, en conclusión, supone una figura solo posible en el marco de esas reglas que perfilan los dispositivos del estado-nación; es decir, operan en el contexto de la creación (de la cual participan el proyecto político absolutista y los posteriores) de las posiciones/objeto de un propio y un extraño que, por diversas razones y de diversas maneras, cuestionan y ponen en jaque dicho proyecto político.



### **Capítulo III. Cuerpos gitanos. El cuerpo como el centro de la acción del poder y las resistencias.**

**" Necesitamos superar la idea de que lo social se inscribe en el cuerpo, para hablar de lo corporal como auténtico campo de la cultura, como 'proceso material de interacción social'"**

Thomas Csordas

## 1. Introduciendo el Cuerpo

Inicialmente este capítulo no estuvo planeado, ni siquiera los aspectos que en él se intentan analizar fueron previstos cuando se pensó y planificó esta investigación. A pesar de las lecturas teóricas previas, una profunda miopía se hizo presente, dirigiendo nuestras miradas hacia lo que ocurría en la mente y en la interacción del individuo, de estos gitanos y gitanas, olvidando totalmente sus cuerpos, más allá de la centralidad que suponía en los procesos de los y las gitanas trans. Una vez en el campo, el cuerpo y todo lo que le envuelve se desveló como una pieza central que difícilmente podíamos obviar más allá de la transexualidad, sino en los pequeños aspectos cotidianos. La pluma, el control de misma, el control de prácticas que tenían ver con una expresión corporal de afecto o identidad, se hicieron altamente presentes.

La antropología ha tenido un peso especial en la extensión de los estudios sobre el cuerpo humano desde el siglo XIX como nos relata Turner (1994). Desde los inicios ligados al colonialismo de la disciplina y sus preocupaciones ontológicas sobre el hombre, la universalidad y las especificidades culturales, el cuerpo ofreció una solución a diversos problemas teóricos de la disciplina, pues en él se podían trazar las líneas de desarrollo de la humanidad. A su vez, tradicionalmente la antropología ha trabajado críticamente sobre la dicotomía naturaleza cultura, ocupándose de diversas cuestiones ontológicas del ser en relación a su cuerpo. Destacamos las miradas de Margaret Mead (1982, 1985) y Marcel Mauss (1936), que pensaron el cuerpo como un objeto de la naturaleza en una constante mediación por la cultura, donde la separación entre lo biológico y lo cultural en la práctica se tornaba porosa e incierta.

Destacamos las aportaciones M. Mauss en la década de los 30 del

pasado siglo, quién incidirá en la importancia de tomar como objeto privilegiado de estudio en las diferentes culturas a las que la antropología se aproximaba a lo que el llamará las “técnicas corporales”. Tendrían que pasar casi cuatro décadas para que la antropología, de la mano de otras disciplinas y especialmente de las teorías feministas, le diera esa centralidad al cuerpo que se sugería en la obra seminal de Mauss, poniendo los cimientos de lo que hoy dentro la academia acertamos a llamar Antropología del cuerpo. Pero la antropología, al igual que el resto de disciplinas de las ciencias sociales tendrá que enfrentarse a unos regímenes de inteligibilidad y veridicción racionalistas y dualistas, herederos de la ilustración, que marcarán el cuerpo como un objeto donde el ser- el alma- y, por ende, la razón, habita, siendo la razón, una ficción donde el ser se construirá y el cuerpo pensado como un mero receptáculo controlado por la primera.

El cuerpo ha ocupado una relevante posición en las diversas áreas de la antropología contemporánea. Entre la razones de esta relevancia encontramos que está directamente relacionada con la centralidad que tiene la temática de la corporalidad en las sociedades occidentales, concretamente con los cambios sociales acontecidos alrededor de las formas de representación y experimentación corporal muy relacionadas con los desarrollos políticos, tecnológicos y de interrelación social (Mauss, 1971).

Desde finales de los ochenta, la producción antropológica norteamericana y de parte de Europa ha mirado el cuerpo como una materia viva y plástica inserta en procesos materiales y simbólicos individuales, y sociales dentro de unas formas y dinámicas de poder. Dentro de estos estudios resaltamos miradas que piensan el cuerpo como la base de resistencias y reconstrucciones identitarias (Scheper-Hughes y Lock, 1987; Douglas, 1973; Lock & Kaufert, 1998; Comaroff, 1985; Boltanski, 1971; Le Boulch, 1985; Le Breton, 1995; Csordas, 1993; Wacquant, 2004) que nos han sido especialmente útiles en esta tesis a la hora de pensar los cuerpos de los gitanos y gitanas lesbianas, gais, bisexuales y trans, ya no únicamente

como espacios de disciplinamiento o pertenencia, sino también como espacios privilegiados en el desarrollo de estrategias de resistencia y supervivencia en contextos no siempre sencillos. Precisamente esta cuestión es la que hace necesario este capítulo para esta tesis. El cuerpo parece desvelarse como un espacio central. Los tentáculos de poder que se cruzan en cada cuerpo de estos y estas gitanas nos estarán abriendo la puerta a la comprensión precisamente de cómo construyen sus vidas en el centro de una tensión de fuerzas dirigidas la sujeción de los sujetos.

Siguiendo la estela marcada por estos y estas primeras antropólogas de los setenta como Mary Douglas en este capítulo pretendo adentrarme en esta “carnosa” tarea a partir de las imbricaciones que en gitanos y gitanas y en las múltiples formas de acción del poder existen entre los dispositivos de identidad y el espacio semiótico-material de “lo corporal”. Como intentaré explicar en las siguientes páginas, los cuerpos lejos de ser unos meros “objetos naturales”, se desvelan como un poderoso espacio semiótico-material donde a través de gestualidades, expresiones emocionales, modos de percepción sensorial, técnicas de movimiento y estéticas, las realidades culturales y políticas domesticar, transmiten, crean y generan espacios de resistencia.

Las aportaciones constructivistas y postconstructivistas de Douglas, Foucault<sup>14</sup>, Bourdieu, Goffman y Turner entre otros, que abordan el cuerpo como una entidad cultural, pues en ella -cultura- y para su reproducción se crearán los cuerpos. Esto supone un momento de cambio radical en los estudios sobre el cuerpo. Para ellos el cuerpo ya no podrá estar más situado en el espacio de lo exclusivamente biológico. Y pasa a ser mirado desde la plasticidad, simbolismo, comunicacionalidad y su relación con la reproducción política de la cultura. El cuerpo comienza a ser visto como una

---

<sup>14</sup> Resaltamos las aportaciones de Michel Foucault especialmente destacando sus análisis del poder, con sus conceptos de Biopoder, Tanatopoder y Somatopoder que encontramos en Foucault (1987,1992).

somateca<sup>15</sup> cultural y política, como un espacio semiótico material donde se inscriben y producen la cultura, lo político y las relaciones de poder-subalternidad. A partir de estas premisas se configuran la mayoría de los desarrollos teóricos y políticos desde la década del 70.

La perspectiva interaccionista y fenomenológica de Goffman y Merleau-Ponty supone también una importante aportación a las ciencias sociales en general. Es introducida la importancia de la significación simbólica del cuerpo en el orden de la interacción social, junto a la aparición del discurso lingüístico como una pieza central en la comprensión y construcción de los cuerpos, que son pensados como constructos culturales fruto de unos regímenes de poder y dominación.

Son las teóricas feministas (Braidotti, 2000; Butler, 1999, 2002; Kristeva, 1995; Esteban, 2004; Haraway, 1995; Turner, 2004; Preciado, 2004), quienes explotarán al máximo estos pilares, construyendo en las últimas décadas diversos corpus teóricos en continua mutación y diálogo, donde resaltarán los llamados post-feminismos o feminismos críticos de Judith Butler, Donna Haraway, Teresa de Lauretis o Beatriz Preciado, cuyas tesis están presentes en la mayoría de los trabajos sobre el cuerpo contemporáneos. Estas autoras se adentran en la inacabable tarea de la desnaturalización del cuerpo. Para algunas de ellas el cuerpo no será únicamente un signo, sino toda una ficción política, en cuanto espacio en el que se depositan los arquetipos normativos ideales, donde de forma

---

<sup>15</sup> Nos remitimos a la intervención de Beatriz Preciado en la UNIA, el 2/04/11 cuando hablamos de el cuerpo como una Somateca y estamos hablando de los efectos de una multiplicidad de técnicas de poder y de representación que mantienen entre sí diferentes tipos de relaciones propiciando la creación de una ficción política que posee una "curiosa doble cualidad": la de estar viva y la de ser un lugar de subjetivación. Para Preciado el cuerpo no es naturaleza -tal y como desde la ilustración se viene postulando, sino una somateca, un archivo político receptor y productor de discursos y técnicas. Soma, nos hablaría del cuerpo y Teca de discursos y lenguajes. En resumen el cuerpo lo entendemos como una archivo discursivo, pero un espacio receptor y productor de estos, no como un objeto pasivo.

somática se han inscrito formas de sujeción y domesticación, siendo por ello el cuerpo pensado como un espacio privilegiado para la resistencia y subversión.<sup>16</sup>

En esta investigación, muy influida y condicionada por todos estos desarrollos teóricos y etnográficos, el cuerpo se muestra como un espacio central donde en la actualidad las tecnologías políticas de control, domesticación y sujeción actúan en cada uno de los gitanos y gitanas y a la vez en el lugar donde parten y se desarrollan multitud de estrategias de resistencia.

En la realidad gitana todo lo relacionado con el cuerpo- higiene, sexualidad, estética, expresión, postura, etc.- está regido por una serie de normas y formas de control de los mismos. El cuerpo y los hábitos corporales, tal y como apunta Boltanski (1971), será fruto de ese sistema normativo y disciplinador que organiza las relaciones de los individuos entre sí y para con sus cuerpos.

Especialmente se hace relevante profundizar en el conjunto de normas que construyen cuerpos normales y expulsan a los anormales. Así mismo, me adentraré en los regímenes de inteligibilidad que construyen esa fantasía de cuerpos “normales”, esos que se construyen como los únicos posibles. Siguiendo a Donna Haraway (1995) no encuentro mejor lugar para buscarlo que en los cuerpos y experiencias de los “anormales”, de esos que han sido relegados a los márgenes. Esos y esas que, desde la distancia que supone la vivencia de la frontera tienen una visión privilegiada de las relaciones de poder y disciplinamiento que actúan sobre sus cuerpos desde sus nacimientos.

Consecuentemente en estas páginas los cuerpo y las vidas de los y las gitanas LGTB con sus estéticas y usos específicos del cuerpo, nos

hablarán tanto de los regímenes normativos y sus discursos definitorios, como de las estrategias de subversión que supone darle usos y formas al cuerpo diferentes de aquellas que fueron marcadas como las únicas posibles desde el mismo momento de su nacimiento. Por esta razón más que exclusivamente hacer un detallado y taxonómico inventario de las formas, signos y lecturas de los cuerpos “otros” damos paso a las narrativas y prácticas de esas ficciones normativas centrales que son utilizadas para disciplinar, sujetar y excluir.

A continuación nos encontramos por un lado; cómo para los gitanos y gitanas el cuerpo, la expresión estética y sus usos, actúan como una marca identificadora y reafirmadora de la identidad, creadora de un yo interno/externo en un nosotros gitano frente a los otros payos. Y por otro lado, tomaré la estela que marcó Foucault en sus análisis del poder y las relaciones de este con el cuerpo, centrándome especialmente en las formas biopolíticas del poder, aquellas que tienen como objetivo la vida de los individuos y las poblaciones, su control y sujeción, y sin las que no tomaríamos existencia, desvelando la identidad en sentido transitivo, pues son los que otorgan existencia al individuo (Butler, 1999). En las políticas del cuerpo gitanas, los regímenes del poder a través de los artefactos sexo y género interseccionalmente conectados con la raza tomarán el cuerpo como espacio privilegiado de acción desde el nacimiento a partir de los procesos performativos creadores de la identidad, marcando con multitud de huellas no objetivadas, pues la práctica cotidiana las naturaliza.

El cuerpo y sus usos suponen un espacio crucial y central de expresión, adhesión, transmisión y confirmación de la identidad y pertenencia gitana. Los gitanos con el cuerpo y sobre él excluirán e incluirán, se comunicarán y serán leídos, sobre sus técnicas corporales se leerán signos y símbolos de las estructuras y jerarquías de poder y a la vez el cuerpo también será el espacio donde las confrontarán. En y a través de sus cuerpos expresan no solo la norma compartida, sino también las

negociaciones desde la liminalidad con esa misma norma. Las técnicas corporales se nos revelan, desde el punto de vista en particular de los y las gitanas LGTB, como un terreno en el que negociar la pertenencia y la aceptación por la comunidad gitana, como en seguida veremos.

Tomando a L. Boltanski (1971) y su uso del concepto de «hábito corporal» podremos mirar el cuerpo como hábito y comportamientos, como parte de un sistema de normas muy arraigadas, fruto de una historia de persecución y alterización, que aunque no se expresen en su totalidad de forma sistemática, organizan implícitamente la relación de los gitanos entre sí y con sus cuerpos, de forma que su cultura somática presenta una unidad profunda. La atención a los sujetos liminales en el colectivo gitano revela que desde posiciones de identificación incompleta con la norma, se abren espacios para un juego reflexivo con el hábito corporal (Newton, 1972)

El propio M. Merleau-Ponty (1966) decía que nuestro cuerpo no solo recapitula en todas sus partes las significaciones de las cosas y de los seres que percibe y sobre los cuales obra, sino que además está en el origen de todos los otros símbolos, siendo el cuerpo punto de referencia permanente de ellos. Por eso, solo se puede hablar del cuerpo a través de la diversidad de los discursos simbólicos formulados por los individuos de cada cultura.

## **2. Modelos Corporales Gitanos. Cuerpos, Formas, Estética e Identidad**

La relación entre identidad étnica y usos estéticos y comunicativos del cuerpo<sup>17</sup> hasta el momento no ha despertado un gran interés entre los científicos sociales que se han acercado a los gitanos. Es cierto que sí ha habido acercamientos pero en su mayor parte son prismas orientalistas y

---

<sup>17</sup> El cuerpo pensado como el espacio, de la emoción, la experiencia, el deseo, el pensamiento, la domesticación y la resistencia, la contestación y el diálogo, y el cambio social, en/ y fruto del diálogo con unos sistemas económicos, políticos, sexuales, estéticas e intelectuales.



esencialistas que rozaban más el pintoresquismo que cualquier análisis con pretensiones de ser científico como resalta Olivares Marín (2010). Autores como Leblón (1987), Fernández Arnesto (1994), De Vaux de Foletier (1977) o Calvo Buezas (1989), entre otros muchos seguirán la estela de los viajeros románticos del siglo XVIII y XIX de la que hablamos. En esta investigación, tal y como adelanté los usos estéticos corporales y las formas corporales como parte de los que llama técnicas corporales suponen una pieza central de las dinámicas identitarias de los gitanos en tanto que tecnologías de control. Éstos como veremos expresarán pertenencia, confirmarán estructuras sociales y de poder, y además suponen unos espacios privilegiados de negociación de las vidas cotidianas de los gitanos y gitanas LGTB. Al igual que nos relatará Turner (2011) los cuerpos materiales, los cuerpos carnales, suponen los espacios básicos para el desarrollo social e interno de los individuos. Las formas corporales orientarán su desarrollo como personas gitanas, las actividades y prácticas que realicen a lo largo de toda su vida.

### 2.1.De formas y curvas...

En los diferentes barrios o espacios urbanos donde he realizado trabajo de campo he podido ver como gitanos y gitanas tiene unos usos estéticos-corporales comunes, específicos e identificables, diferenciados de la sociedad mayoritaria con sus continuidades y discontinuidades. Estos usos estéticos no suponen una total diferenciación u oposición a las modas estéticas del momento. Pero al agudizar la mirada sí podemos encontrar determinados signos y símbolos que los hacen diferenciarse y ser leídos<sup>18</sup> por el resto de la población y por ellos mismos como gitanos y gitanas. Desde la infancia gitanos y gitanas han aprendido históricamente a

---

<sup>18</sup> Siguiendo a Judith Butler, el cuerpo es un resultado del proceso de materialización que “se estabiliza a través del tiempo para producir el efecto de frontera, de permanencia y de superficie que llamamos materia”(2005:28), en su verdad para producir una ficción de verdad.

reconocer una gramática compartida de los cuerpos y expresiones gitanas - piel, ropas, cabello, abalorios y joyas, expresiones, complexión, etc.- frente a las que no son, tanto como base de su supervivencia cotidiana como de la conformación de su yo y de un nosotros en un contexto violento, agresivo y de enorme alteridad racista hacia ellos. Precisamente las historias de vida de las trans gitanas nos hablan extensamente de esto. En las narraciones de sus procesos y especialmente de sus destinos los errores sentidos en sus cuerpos y hábitos corporales y los ideales normativos en los que encuentran sus destinos nos permiten comprender cuál es el sistema normativo en el que han sido construidas. Cuando hablan de sus destinos, alcanzados o buscados, estas nos han hablado de los ideales de mujer gitana, tanto en su estética, como en sus prácticas o actividades cotidianas y cuando nos hablen de asco sobre alguna parte de su cuerpo, estarán haciendo referencia a lo mismo.

Precisamente fue a partir de una de las visitas que hice a Pablo a Barcelona donde empecé a ser consciente de la importancia de esta cuestión más allá de la realidad de los y las gitanas trans, más allá de la evidencia altamente visible. Pablo es un gitano gay de 30 años, trabaja como administrativo en una empresa de telefonía, vive con sus padres y hermanos en un barrio muy poblado por gitanos. Una tarde tomando un café con uno de sus primos, también gay en una terraza del barrio de Gracia ambos comenzaron a hablar sobre lo diferentes que eran las gitanas de las payas. Ante mi muestra de interés y mis continuas preguntas, ambos continuaron su acción ejemplificando cada uno de los aspectos que eran resaltados con las personas que pasaban o estaban en esta plaza. Poco a poco y sin mayor intención fueron construyendo una especie de tabla comparativa entre las estéticas “gitanas” y las “payas”.

*“mira esa, esta es una tía gitana, con su falda por debajo de la rodilla, el pelo recogido, que ya no es una moza, con su blusa, ella va pintada y bien peinada pero no como su fuera una moza, como debe ser.[...] mira esa otra, con sus zapatos bajos, su falda igual que la otra tía, su camiseta, bien elegante, su pelo largo pero recogido,[...] Mira las mozas de la esquina, aquellas que van muy arregladas, con sus melenas gitanas, largas, ese pelo negro y con ese brillo, con esos tacones, vamos como si fueran modelos, están muy guapas, estas están roneando con los del otro banco, van provocativas, pero como deben de ir, no se les ve nada, y mira que van apretadas y bien maquilladas[...]. Mira el Tío aquel, que pasa, con su vara, con sus pantalones bien planchados, su camisa bien puesta, (risas entre ellos) y su medallón de oro del señor claro (más risas), ese es que se nota a la legua que es un tío gitano” (Pablo, 15/08/2008)*

Pablo y Rubén, siguieron desgranando las diferencias estéticas, tomando especial relevancia, los peinados y color del pelo, el grado de ceñimiento de las ropas, el maquillaje, las joyas, el grado de conjunción de ropa y complementos, los diferentes estilos seguidos por edades y estatus de casados o solteros, etc. Ambos nos hablan de cómo como existe una clara correspondencia entre los cuerpos y los grupos sociales, donde los esquemas corporales y los hábitos corporales funcionan como valores a través de los cuales se interacciona desde y hacia un cierto encuadramiento social determinado (Bourdieu, 1998). Aquellas mujeres y hombres eran reconocidos como gitanos porque sus usos estéticos se correspondían, de forma desde luego estereotipada, con aquellos que discursivamente circulan como normativos gitanos. Su estética, no responde a un uso individual y circunstancia de la misma, sino que es el resultado de un proceso enculturador donde las subjetividades individuales dialogan a cada paso con el contexto social y normativo. En aquella conversación con Rubén y Pablo

podemos ver cómo las formas corporales eran leídas como variables de pertenencia a lo gitano. Por lo tanto podemos ver cómo existen modelos anatómicos generizados y definidos entre los gitanos españoles, tanto en los gitanos LGTB como en el resto, discursos normativos naturalizados y estereotipados que toman forma de evidencia en los que los seres se construyen.

El discurso sobre el cuerpo, ese conjunto de ideas, signos y símbolos normativos, será transmitido y vivido como una verdad absoluta, incluso por aquéllos y aquéllas que lo trasgreden. Los deseos, fobias y transformaciones de los gitanos y gitanas que irán apareciendo en esta tesis, nos hablan ya no únicamente de un cambio de identidad sexual, sino que a partir de ellas nos remiten directamente hacia el marco de inteligibilidad donde ellas a través de su cuerpo serán significadas y por tanto existirán con esa coherencia buscada, como mujeres y hombres donde “Alma y cuerpo”, sexo y género se corresponderían.

Los destinos femeninos y masculinos de estas gitanas nos permitirán ver como ese espacio semiótico-material que llamamos cuerpo es algo más que carne, sino también emoción, sensación<sup>19</sup> y deseo<sup>20</sup> (Durkheim, 1998; Geertz, 1995; Le Breton, 1999; Mauss, 2006; Mead, 1982; Rosaldo, 1989), un proyecto de futuro que trascenderá a lo meramente material para afectar a todos los aspectos de sus vidas. Cada parte de sus cuerpos que desean cambiar, por el que sienten asco o aquellos que anhelan con ilusión parecen

---

<sup>19</sup> Recurro a las palabras de David Le Breton para aportar la definición de sentimientos que se utilizará en esta tesis: “El sentimiento es una tonalidad afectiva hacia un objeto, marcada por la duración homogénea de su contenido, si no en su forma. Manifiesta una combinación de sensaciones corporales, gestos y significaciones culturales aprendidas a través de las relaciones sociales (Gordon, 1981, 563). La emoción es la resonancia propia de un acontecimiento pasado, presente o futuro, real o imaginario, en la relación del individuo con el mundo; es un momento provisorio nacido de una causa precisa en la que el sentimiento se cristaliza con una intensidad particular: alegría, ira, deseo, sorpresa, miedo, allí donde el sentimiento, como el odio o el amor, por ejemplo está más arraigado en el tiempo, la diluye en una sucesión de momentos que están vinculados con él, implica una variación de intensidad, pero en una misma línea significante” (Le Breton, 1999:105).

encontrarse como destino con unas nuevas formas corporales bastante emparentadas con las normativas que la sociedad gitana marca como femeninas y a la vez como femeninas gitanas frente a las payas.

## **2.2. Modelos y Cuerpos Normativos Gitanos. Un marco de Inteligibilidad para la construcción.**

La estética entre los gitanos será un espacio central donde se negocie su identidad, su pertenencia étnica y a su identidad de género. El color de la ropa- el negro como sabemos expresará luto por la muerte de un familiar cercano y será rigurosamente obligatorio llevarlo-, la longitud de los cabellos o peinados, el uso de unas longitudes u otras, etc. no serán meras elecciones individuales, sino que tendrán multitud de significados que gitanos y gitanas conocen y que mostraran o leerán de acuerdo a su estatus. Sarah Carmona, en una carta que publica en la página Web de la Unión Romani, donde reflexiona acerca de la necesidad de una unión femenina gitana en pos de una lucha conjunta para mejorar su situación, con cierta indignación nos habla de ese control social existente entre ellas:

*“mujeres gitanas con zarcillos, sin zarcillos, mujer gitana que sabe bailar por rumba y otra que no,[...] ...Pero también se puede ser mujer gitana con mata de pelo negro y aroma a azahar, mujer gitana rubia de bote y bolso Armani, mujer gitana chabolera y mujer gitana hija del anticuario del Rastro que mueve fortuna...Y si necesitáis más se puede ser mujer gitana Cali, Manouch, Lovari, Sinti, Rom, Kalderach...un sinfín de mujeres todas diferentes y todas gitana”<sup>21</sup>*

---

<sup>21</sup> <http://www.unionromani.org/notis/2009/noti2009-05-26.htm> en internet visitado a fecha 12/04/2012.

Se ha seleccionado este párrafo que nos habla de cómo entre la mujeres gitanas existen modelos normativos- que no nombra, pero que se pueden entrever- y modelos no normativos “mujer gitana rubia de bote y bolso armani”-. Este cuestionamiento y control también lo encontramos entre los gitanos y gitanas lesbianas y gais.

*“Tu mírame a mi David, que si falda hippie, que si no me pinto, que el pelo largo, que si me siento así o asá, que si corro, vamos que hago lo que me da la gana. Y eso está muy mal para los gitanos, si hubieras visto como me jipaba<sup>22</sup> mi tío, el hermano pequeño de mi padre, y anda que mis primas que ni se me acerquen cuidado se les pegue algo. Si es que yo los veo y se que piensan que soy lo peor, como una paya y vamos por que la mayoría no sabe que me van los chichis, que si no lo que me faltaba,[...], el día que falta mi yaya<sup>23</sup> ya verás, que ni me saludan”.*  
(Juana, 12/06/2011)

Juana, gitana bisexual o lesbiana (depende el momento se presenta como una cosa u otra) con 38 años, madre soltera que ahora vive en casa de sus padres desde que se quedó en paro, lo cuenta claramente en estas palabras, ella siente el rechazo de su grupo familiar, pero como me contará en otras ocasiones, particularmente de las mujeres del grupo. Tal y como nos dice Chapkis (1988), las mujeres en muy distintas culturas suelen tener una mayor responsabilidad en la preservación de los valores tradicionales a partir de los usos estéticos. En el caso de las gitanas esto parece cumplirse también. Como veremos al analizar “el respeto” unas páginas adelante, sus vestimentas y técnicas corporales cotidianas estarán el punto de mira de toda la comunidad. Ellas deberán guardar unos cánones establecidos por edad y

---

<sup>22</sup> Palabra en caló, que significa, ver, ojear, mirar, aproximadamente, según esta informante.

<sup>23</sup> Abuela.

estadio vital, y no hacerlo supondrá una ofensa para aquellos que ocupan posiciones superiores en las estructuras de poder familiares. Vestirse, moverse, mirar y andar de determinada forma las convertirá en gitanas de verdad. Pero fumar, llevar determinadas ropas en determinada edad que no corresponde supondrá una agresión al grupo y al nivel de gitaneidad del mismo. Esta cuestión se revelará central en la vida de algunas gitanas lesbianas que he entrevistado. Estas gitanas no cumplirán los cánones estéticos determinados para su estatus por edad y estado civil. Aquellas gitanas que como Malena, visten de sport con bermudas de hombre, pasando por otras que llevan el pelo corto, otras como Juana con un marcado estilo estético más cercano a lo que ella llama las hippies u otras que incluso visten con códigos acuñados a la masculinidad rompen claramente las formas estéticas normativas. Esta ruptura no supone para ellas un espacio especial de violencia o rechazo. Realmente lo tienen, y madres, hermanas, primas o incluso padres sancionan negativamente estas formas estéticas. Pero para ellas, esta ruptura de la norma estética corporal podría ser más la muestra resistente de su alteridad en sus propios contextos a través de los hábitos estéticos corpóreos. Ciertamente es como he podido ver que muchas gitanas no guardan esos cánones estéticos. Pero estas gitanas, tal y como continuaremos reflexionando, mayoritariamente son gitanas que están situadas en cierto modo en un espacio liminal. Estas mujeres no solo rompen los cánones corporales gitanos, sino que usualmente en sus prácticas cotidianas, relaciones de pareja e incluso la orientación de su deseo también encontramos rupturas.

Gitanas como Jesica, Malena o Juana, que aparecerán en esta tesis, son gitanas liminales, tanto en su vestimenta como en sus prácticas y no únicamente sexo-afectivas. Son gitanas, con una formación en dos de los casos, con habilidades y recursos laborales, con una intensa vida de interacción con los payos. Son gitanas que han negociado una vida más allá de la norma que empuja hacia la dependencia y el cuidado del grupo

familiar. Por lo cual en sus vidas, no únicamente se ha roto una norma estética, sino que encontramos una interrelación entre las diversas rupturas de la norma. Al mismo tiempo después de estos años, también desde mi limitado conocimiento, puedo decir que no he conocido gitanas más cercanas, o aparentemente más cercanas, al cumplimiento de las normas gitanas asignadas por los roles de género que practiquen una ruptura de los cánones estéticos. Por lo tanto y a riesgo de emitir un análisis quizá precipitado, se concluyen esta idea con que existe una correspondencia entre los hábitos corporales y las prácticas simbólicas y materiales cotidianas. Precisamente el texto de Sarah Carmona, es un texto que incita a la llamada, a la unión entre la diversidad gitana, una llamada que tiene sentido porque surge de la desunión, de la existencia de liminalidades y centralidades que en pos de la lucha feminista, desde su posición deben de ser superadas, pues en la cotidianeidad las diferencias existen y están jerarquizadas.

### **2.3. “El porte”, movimientos y actitud del cuerpo gitano**

#### **2.3.1. De movimiento**

Retomando la detallada exposición de tipologías estéticas gitanas que Rubén y Pablo me ofrecían y a pesar de ser capaz de percibir las diferencias y especificidad que ellos intentaban mostrarme, yo en diversas ocasiones señalaba a otras personas payas que llevaban determinadas ropas o abalorios que ellos habían cifrado como parte de la estética gitana. Las respuestas de Pablo y Rubén conducían la elaboración de esta tabla hacia otra cuestión que trasciende a lo meramente físico. Cristobal y Rubén lo definían como “el porte”.

*“pero mira, nos ves como lleva esa gitana el moño, la cara levantada, como mira, es que es todo, los gitanos tenemos algo que los payos no tenéis”. (Rubén, 15/08/2008)*



Ambos me estaban hablando de un artefacto cultural y político que podemos cifrar como “actitud”. Ser gitano, pertenecer a una otredad y al mismo tiempo a una mismidad, supone una forma diferenciada de estar en el mundo. Pero si hablamos de estética y cuerpo, no podemos obviar la cuestión del movimiento y la acción como parte de ese cuerpo. La pertenencia a un grupo supone además del aprendizaje performativo de una serie de normas de cómo vivir, y comportarse, también supone una forma de moverse, de mirar, de estar en el mundo. El movimiento como parte de ese conjunto de “técnicas corporales” productoras y receptoras de las dinámicas de la identidad (Mauss, 1971: 352) nos cuenta que ser gitano o gitana, también es moverse, mirar, sentarse y caminar como gitano. Esto nos conduce a pensar que los procesos performativos constructores de identidad esta variable también está presente, y cómo movernos, situarnos en el espacio, o posicionarnos corporalmente también forma parte del mismo. Bourdieu (2000), nos lo muestra con suma claridad cuando nos habla de los hombres de la Cabília argelina. El sociólogo francés prestará especial atención a como en las actitudes, posiciones y usos del cuerpo se encontraría esta huella de la socialización. Antón nos dice a este respecto:

*“...complejos un montón, que si mi pecho es muy plano, que si soy un tirillas, que soy muy canijo, un montón, uh y de la pluma no te digo nada, no llevo yo años escondiéndola bajo siente candados,[...], decirte no te dicen nada, bueno a veces, la bromita siempre está ahí, pero tu ves quien son los guapos, los hombres, lo que más le gustan a las niñas, eso los ves de siempre” (Antón, 21/06/09)*

Tal y como relatan estas palabras de Antón -gitano gay madrileño, 27 años, vive con su padres en un barrio de promoción social donde viven muchos

gitanos- en multitud de ocasiones gitanos y gitanas son sancionados de forma verbal e incluso físicamente (de forma minoritaria), cuando sus movimientos y actitud física no se correspondía con un ideal normativo sobre cómo debe ser un hombre y una mujer gitana y en la mayoría de las ocasiones de forma indirecta, no siendo premiados con el halago, con el reconocimiento mientras que otros cuerpos y técnicas corporales sí lo eran. Más aún, indican cómo desde muy pequeños, muchos y muchas de los gitanos LGTB empezaron a ensayar e hipercontrolar sus movimientos y posturas corporales para que ser correspondieran con “lo normal”. Pero este ejercicio performativo no siempre es movido por el miedo a la sanción, sino también nos aventuramos a decir que se desvela como una necesidad ante su yo, de hallar una coherencia entre la norma definitoria y los comportamientos que deben imitarla y mostrarla.

La crítica, la burla o la llamada de atención provocan una temprana conciencia objetivada, en estos gitanos y gitanas LGTB, de la existencia de una expresión corporal inaceptable y a su vez la existencia de un modelo normativo que deben de seguir. Comúnmente en los “regaños” por parte de padres o familiares, la comparación y ejemplificación positiva estaba presente tal y como narran algunos de los informantes, desvelando uno de los mecanismos centrales de los procesos performativos constructores de la identidad:

*“que si no me moviera así, que si me sentara de esta forma, que así no se andaba, un infierno, yo lo pasaba muy mal, sobre todo mi papa cuando se enfadaba me decía “no ves a tu hermano, así has de estar”. (Jesús, 9/09/2010)*

Bernard (1985), señalaba que el proceso socialización en el que el cuerpo es modelado y construido abarca toda la vida, pero en las primeras

etapas adquiere una especial importancia como nos muestra también la narración de Jesús- gitano gay, 23 años, vive en una capital de provincia andaluza con su familia, ellos no saben o no expresan saber nada de la orientación del su deseo, comenzó sus primeras interacciones homosociales a los 16 años-. En este proceso de socialización, el juicio social, las sanciones, y los valores que éstos suponen, modelan comportamientos a partir de la propia censura interior. Como vemos la culpabilidad y consciencia de “ser” o “estar” mal dirigen comportamientos y la propia forma del cuerpo en sí, el problema es situado en el interior del sujeto, en su yo sustancial.

*“Cuando me daba cuenta que me movía como no debía, ¡me entraban unos calores!, que mal me sentía, y me ponía recto como un palo, miraba para todos los lados, por si alguien me había visto. Yo quería ser como todos, normal”. (Jesús, 9/09/2010)*

Estas sanciones, mayoritariamente verbales, acontecen dentro del propio campo generizado y sexualizado de repartición de roles y funciones. El problema está situado en su cuerpo y en los movimientos de este que como apunta Butler le restan inteligibilidad. Su cuerpo, sus hábitos corporales, lo arrojan a la anormalidad, podríamos decir que lo convierte en un sujeto ininteligible para él mismo. Pero él quiere ser normal, es decir abandonar la liminalidad a la le arrojan sus movimientos corporales. En los procesos de construcción identitaria de estos gitanos y gitanas los sujetos que conforman el contexto social son a su vez instrumentos y modelos.

*“hace mucho tiempo que me desvié del camino [risas por su parte], yo me fui por en medio del campo, para mí no hay camino, a esta edad ya*

*no tengo remedio, yo no soy un macho, si es que se nota hasta cuando respiro” (Paco, 28/05/09)*

Pero a la vez, cabe resaltar que en el ejercicio de las sanciones con respecto a los movimientos y usos del cuerpo, se reproduce dentro de la lógica identitaria del sistema de sexo género bipolar, ciertamente no hay otro lugar donde hacerlo. Butler (1997) nos hablará claramente de la imposibilidad de existencia de afueras y aprioris, somos y estamos en unos sistemas concretos y específicos de inteligibilidad. Serán los hombres quienes mayoritariamente ejerzan la sanción o castiguen a los niños y las mujeres a las niñas. Desde muy pequeños y a través de la utilización de la sanción se va realizando el ejercicio de incorporación a ese nosotros hombres y a ese nosotros mujer. Por lo cual en el proceso de creación identitaria de los gitanos la relación entre cuerpo y la identidad es central. Los usos y formas de cuerpo supondrán una directa inclusión o exclusión, supondrán el desarrollo de una serie de técnicas de sujeción y sanción para reconducir al individuo al espacio al que naturalizadamente está destinado de acuerdo con las lógicas políticas gitanas.

Por lo tanto vemos que tal y como nos cuenta J. Le Boulch (1985), la manera de descansar, trabajar, caminar o estar de pie difieren de una sociedad a otra; *el carácter expresivo del movimiento que remite a la persona ya que traduce la emoción y la afectividad, no es nunca una expresión pura, sino expresión en presencia de los demás, por ende, expresión para los demás. Los movimientos expresivos del cuerpo, sus reacciones tónicas, adquieren una dimensión social en la medida en que se revisten de un sentido pragmático o simbólico para los demás* (p. 60).

*“A mi no se me nota nada, nadie diría que soy así. Yo creo que es porque me he educado rodeado de hombres. Yo nunca he estado rodeado de mis*

*primas, o con mi mama y mi abuela, como otros que andaban todo el día con ellas y claro son como las mujeres, se mueven como ellas. Yo he crecido entre los hombres, y eso se nota. A mí no me gusta la pluma, a mí me gustan los hombres.”. (Antón, 3/02/09).*

Antón contaba esto en nuestro primer encuentro. Él se narraba desde la masculinidad y ausencia de feminidad, pero unas páginas arriba, se recoge un extracto de entrevista realizada unos meses después donde nos muestra lo contrario. Tras una intensa comunicación vía internet, con mucha más confianza y confidencias contadas, en esa ocasión si se reconocía pluma, me hablaba de la ocultación de la misma, de esos movimientos y posturas que serían leídos desde la norma y por ende sancionados. Antón aprende a mover su cuerpo, a expresar en su cuerpo la norma, evitando así la sanción. Como apuntaría Bourdieu (2000), esos valores que hallábamos como definitorios de los hombres gitanos son encarnados y deben serlo. Jesús sentía calores cuando no los encarnaba y en cambio resalta con cierto orgullo su cumplimiento de la norma. Eso que llamábamos honor y honra<sup>24</sup>, ese espacio donde se asienta la masculinidad, se muestra con una forma de caminar, moverse, mirar, dar la mano, correr o entonar la voz más o menos determinada e identificable. Esto no siempre será objetivado, pero en muchas ocasiones sí, sea a través de la sanción o de la burla.

No todos los gitanos ponen en marcha las mismas “técnicas corporales” de movimiento y “actitud”. En la realidad gitana y coincidiendo con Badinter (1994) conviven diversas formas de habitar la masculinidad

---

<sup>24</sup> Los trabajos de Bourdieu (1965) y Pitt Rivers (1971), entre otros, nos adentran muy bien las relaciones entre estos dos artefactos culturales-Honor y Honra- y las relaciones y sistemas políticos de género, donde honor y honra situarán a la mujer a su cuerpo en un espacio de inferioridad infantil a la vez que en el espacio depositario de la honra y honor del grupo, “obligando” a los hombres a tener que protegerlas y gobernar sus prácticas y cuerpos en pos del mantenimiento de honor y la honra del grupo. El nivel de honra y Honor del grupo y de los hombres del mismo dependerá del grado de pureza de los cuerpos y prácticas de sus mujeres.

que dialogan en posiciones asimétricas con una "masculinidad hegemónica" (Almeida, 1996), vinculada a la virilidad ya no únicamente en el plano sexual, sino también social. Pero esa masculinidad hegemónica en lo cotidiano que suponen los gitanos españoles es plural y diversa. Entre los gitanos acontecen diversas masculinidades y muchas ocupaban el espacio de la respetabilidad, dependiendo de contextos concretos; desde actitudes que podemos interpretar como muy masculinas, donde los movimientos son bruscos, rudos expresando fuerza y seguridad, hasta movimientos discretos y suaves.

Pero estas sí conviven en posiciones asimétricas de poder con otras muestras de masculinidad, específicamente aquellas leídas como no masculinas, y que en argot llamaríamos “con pluma”, más cercanas a la feminidad, situando a estos hombres en el espacio de la ilegalidad normativa, de las sospecha, de la burla, aunque mayoritariamente el rumor.

Para con las mujeres esta situación es enteramente similar. Quizás debamos resaltar que este encarnamiento no toma las mismas formas que para la sociedad pequeña burguesa post-capitalista. Los valores de recato y pundonor, no son los mismos. El contexto histórico y político específico de estos gitanos y gitanas da como resultado una diferente realidad y de formas de enfrentarse al mundo.

Pero sí parece claro que esta diversidad se encuentra con unos límites ante los cuales la comunidad actúa. Traigo un episodio encontrado en un Blog evangélico gitano, donde se discute la cuestión del “homosexualismo” entre los gitanos.

**“prohiben la entrada al culto a un gitano gay**

por cyberkalo el Dom Mayo 02, 2010 9:16 pm

*“Bendiciones, mis estimados hnos en cristo me gustaria conocer vuestra opinion sobre este hecho totalmente veridico ( fui testigo) que ocurrio en una iglesia de zaragoza:*

*“Había un chico que acudía todos los dias al culto, se veia a 100km que era gay (homosexual) hasta que un dia el pastor lo cogio aparte y le dijo que no volviera a entrar , el chico le pregunto el porque y el pastor le contesto que porque era gay ante esto el chico le dijo que el no era gay, repetidas veces pero aun asi no volvio a pisar el culto. yo no se si este chico era gay o no , tenia toda la pinta la verdad., pero lo nego ., quiza sea solo sea afeminado, o sea realmente gay pero lo niegue pq en nuestra sociedad kali esta muy muy mal mirao. sea gay o no mi pregunta es ¿es de dios prohibir la entrada al culto a alguien por ser gay? ¿o es ley de hombre?”<sup>25</sup>*

Estos debates aparecen de vez en cuando entre los gitanos, ya sea hablando de gitanos que se les nombra como gais o de mujeres sobre las que se les considera “prostitutas” o que tiene unas prácticas sexuales fuera de la moral gitana y evangélica. A pesar de esa diversidad los límites en cuanto a las formas de ser y estar existen y actúan. En este caso y otros que conozco se les “invita” a salir, simbólicamente se les expulsa de ese espacio ya no únicamente religioso, como es la iglesia evangélica, sino de la comunidad de “hermanos en el señor”, de un espacio étnico de afectividad, sociabilidad y en ocasiones de reproducción económica y material, tal y como nos cuenta, Cantón (2004). En este caso su homosexualidad era una realidad para todos basándose en los movimientos y actitud corporal -pluma. Su cuerpos era leído y su trasgresión fue considerada un peligro para el resto de los hermanos y hermanas.

---

<sup>25</sup> <http://gitanosevangelicos.5forum.net/t9874-prohiben-la-entrada-al-culto-a-un-gitano-gay>. En Internet a fecha: 2/10/2011.

Las respuestas en el foro a este post fueron múltiples y se produjeron durante meses. La mayoría de las respuestas iba en la misma línea: la acción de expulsar a un gitano por parte del pastor es censurable, pues todos y todas tiene que poder escuchar “la palabra”, pero todos y todas reafirmaban el pecado o incluso “enfermedad” que suponían las prácticas homosexuales. En ningún momento se dudaba que el chico del que se hablaba fuera gay o tuviera prácticas homoeróticas, el pastor y el resto leía a este chico como homosexual y eso es más que suficiente para ellos. Los movimientos y el resto de técnicas corporales, que en este caso nombramos como la pluma que había sido leída en su cuerpo, eran señales clara de homosexualidad.

En este episodio internauta resaltan otras cuestiones que no ampliaremos en este momento, pero que es de gran relevancia: la homosexualidad se puede “corregir”, “curar” o cambiar por la acción divina. La homosexualidad entendida como una enfermedad o como resultado de la acción del diablo.

**“Re: prohíben la entrada al culto a un gitano gay**

por carlos de lara edwards el Lun Mayo 03, 2010 11:42 am

*Es indignante que se le prohíba el paso a una persona con tales características; es verdad que su pecado es abominación y son excluido del Reino de los Cielos, pero mientras estan aquí tienen su oportunidad y la iglesia está para eso, para predicar las buenas nuevas a toda criatura y maxíme a los "enfermos" por el pecado sea este cual sea, a demas legalmente según la ley de los hombres no se le pude prohibir a una persona por razón de sexo o raza, asistir a una iglesia ,o culto. Por lo tanto lo peor no es eso, lo peor es que se excluye a esta persona de poder oír La Palabra de Dios y sabemos que la fè viene por el oír y oír la Palabra de Dios.¿ O se es que se cree imposible que Dios pueda cambiar un corazón por duro que este sea? ¡¡Mayores cosas que estas hace Dios a diario[...]*



¡¡¡¡Maranata Cristo viene!!!!Amén.”<sup>26</sup>

Tal y como se viene debatiendo ampliamente en los últimos años, los cuerpos no son únicamente libros que se leen, sobre ellos se actúa se escribe y pinta y ellos asumirán o se resistirán a esta escritura con todo un conjunto de prácticas cotidianas de resistencia o asunción. Si nos situamos en la tesis de que el cuerpo supone la encarnación del mundo (Merleau-Ponty, 1985: 219), que tal como introduce Le Breton (1990) a través del cuerpo el ser humano está en comunicación con los diferentes campos simbólicos que le otorgan sentido a su existencia colectiva y nos enfrentamos al cuerpo como un hecho en el que confluyen internamente la carne (la naturaleza, la materia) y el sentido (la cultura, el espíritu) (García Selgas 1994:60), estamos ante la existencia de un cuerpo gitano, multiplicidad de cuerpos gitanos en plural. Para ese joven gitano que no podía ocultar su pluma en el culto y sufrió de forma directa sus consecuencias, es patente tanto la existencia de una corporalidad normativa gitana como la existencia de una subalternidad de las masculinidades que no están a la altura de las circunstancias. Pero lo mismo le ocurría a Jesús cuando de niño era regañado o era objeto de burlas por no performar una corporalidad masculina gitana normativa.

Por lo tanto ahora paso a intentar profundizar acerca de cómo estas dinámicas de sujeción aterrizan y traspasan las vidas y los cuerpos de esos gitanos y gitanas no heteronormativos construyendo cuerpos significados étnicamente, cuerpos gitanos.

---

<sup>26</sup> <http://gitanosevangelicos.5forum.net/t9874-prohiben-la-entrada-al-culto-a-un-gitano-gay>. En Internet a fecha: 2/10/2011.

### 3. Dispositivos de control, sujeción y construcción de los cuerpos gitanos

#### 3.1. Sujetar y Controlar

Como ya mostramos para muchos de los informantes que forman parte de esta investigación las técnicas de sujeción y control sobre el cuerpo a partir del castigo o la sanción verbal se desarrollan muy temprano. El desarrollo de estas técnicas a partir de la verbalización y objetivización tiene entre sus consecuencias una temprana y central toma de conciencia de su falta, de su carencia para constituirse como un ser “real” y “completo”. Gais, lesbianas y transexuales gitanos desde muy pequeños toman conciencia de que nunca llegarán a ocupar ese espacio-ficción hombre o mujer. Y esta conciencia de incompletitud les acompañará siempre como una pieza central de sus vidas. Pero debo remarcar que el desarrollo de estas técnicas no únicamente supone sufrimiento. Para muchos de los gitanos y gitanas LGTB esto también supone un aprendizaje muy útil sobre sus cuerpos y las prácticas con y sobre ellos. Gitanos y gitanas LGTB de forma consciente negocian a partir de sus cuerpos de forma plástica y porosa. Teo - gitano gay, 24 años, camarero, vive en una ciudad industrial del norte de la península vive con sus padres- objetiva esta cuestión en los días que pasé con él con estas palabras:

*“Soy homosexual, o sea maricón, cuando quiero, y cuando quiero el gitano más gitano. Aquí [habla del barrio viviendas de promoción social donde vive, un barrio mayoritariamente habitado por gitanos], no puedo ser como soy de verdad, ni pluma, ni nada [...] cuando estoy con mis amigos me da todo igual, ese sí que soy yo, sin tener que esconderme”*  
(Teo, 10/09/09)

Él muestra o no su pluma, dependiendo el contexto y el momento, realizando una valoración estratégica partiendo de las experiencias normalizadoras que narramos anteriormente. Teo realiza una negociación entre la norma y su cuerpo con el fin de sobrevivir, de no recibir el castigo que supone el incumplimiento de una norma tan central para su contexto. Vive en un barrio gitano mayoritariamente de vivienda social, fruto de las políticas y acciones de realojo que a finales de los 80 se dieron en su ciudad tras incendiarse en poblado chabolista donde vivían sus padres. En ese barrio viven dos hermanos de su padre y un hermano de su madre, además de otros muchos grupos familiares gitanos. Es decir, gran cantidad de gente, que se traduce en multitud de policías que él siente como controladores, policías de las ideologías de la normalidad que no únicamente observan, sino que su mera observación y presencia ya supone un acto de acción de la norma. Pues en su ausencia, con sus amigos el sí puede mover su cuerpo, hablar o vestir de otras maneras, que en este contexto serían leídas como “anormales”.

Tomas, un gitano gay de 38 años, vive en una ciudad de tamaño medio, en los últimos años ha desarrollado diversos roles en asociaciones y entidades sociales, algunas de ellas gitanas, del que hablaremos con más profundidad también nos habla acerca de cómo su cuerpo supuso un espacio de continua negociación y diálogo entre el ser gitanos y ser gay.

En primer encuentro con él una de las primeras cosas que llamó la atención fue la pluma, altamente visible, que Tomás escenificaba. Pero Tomás no siempre escenificaba los mismos ademanes y cadencia al hablar. Específicamente en contextos gitanos, ya fueran de calle o en actos institucionales Tomás no mostraba su pluma, su forma de mover las manos, andar o los tonos de habla eran más neutros y cercanos a los estereotipadamente definidos para los hombres heterosexuales. Pero en espacios de sociabilidad gay, en espacios de privacidad o incluso en momentos de sociabilidad heterosexual con payos Tomás hablaba, y

performaba toda una serie de técnicas corporales (Mauss, 1979), pluma , de una forma mucho más visible. Su pluma se hacía presente, en sus tonos de voz aparecían pequeños gritos, acentuaciones y uso de vocabulario similar al que he podido ver en espacios de socialización gay como Chueca. Sus manos se movían con mucha más rapidez y asiduidad, incluso en diversas ocasiones las apoyaba en su cadera inclinando la espalda hacia el lado contrario.

Estos análisis nos hablan mucho de lo descrito y reflexionado por Sedgwick (1998). Este gitano establece una negociación cotidiana a partir de su cuerpo con la realidad que le rodea. El análisis de las técnicas corporales (formas de vestir, situarse en el espacio, decorarse y moverse) que el performaba nos dan una información crucial para entender su realidad y la de su contexto social en el que habita (Maus, 1979). La expresión de marcas públicas que socialmente son cifradas como signos de homosexualidad es central para entender la construcción de las subjetividades (Ahmed, 1999; Sedwigck, 1998) como resultado de una negoaciación continua y cotidiana.

Esta negociación es fruto de un conocimiento claro y concreto de los marcos normativos que definen la identidad masculina, normativa a partir del cuerpo. Con su cuerpo mostrará su yo “verdadero”, pero también lo ocultará. En la mayoría de los contexto gitanos su “yo” gitano, su identidad étnica se desvelará ocultando sus prácticas o identidad homosexual. Jesica-gitana lesbiana, 36 años, trabaja en el ámbito social, la madre y hermana mediana de Jesica saben que es lesbiana, pero a nunca se habló de ello- me contaba a este respecto en unos de nuestros encuentros como para las gitanas lesbianas esta cuestión se desarrolla de forma muy similar:

*“¿Tú te comportas, hablas o te mueves igual con gitanos que cuando estás con tus amigas lesbianas?*

*[...], no se te puede notar nada, tienes que ser gitana, la más gitana. Tu mira que ya me conoces, que yo siempre estoy de un lao pa otro con muchos gitanos, si tuviera pluma y fuera un machorro, lo que iban a decir de mí, que ya dirán a mi espalda. Me tendría que ir lejos, no voy a ser una gitana siempre vestida como de boda y pintada y cruzando las piernas, [risas], eso es que no puedo hacerlo, para nada, pero tampoco me voy a comportar y vestir como una camionera. No pienses que a mí me parecen mal, si es que me gustan las mujeres así, pero yo no ... Yo he sido muy chicote, hasta octavo de EGB, yo estaba en el equipo de fútbol de chicas del colegio, Y mira mis papas que no paraban de decirme que eso no estaba bien, pero me dejaban estar. En eso han sido muy modernos. Pero sé que me tengo que controlar y comportarme normal, ni mucho ni poco.”*

*(Jesica, 19/09/2009)*

Jesica resalta la importancia del aprendizaje corporal. Ella se piensa en el pasado habitando una masculinidad femenina (Halberstan, 2008), utiliza la palabra *chicote*, pero ahora sabe cómo estar para no ser rechazada, ni señalada, ha aprendido a negociar con su cuerpo su estar entre los gitanos, y así seguir perteneciendo a ese nosotros gitano. Esa negociación confirma que ella conoce las normas del grupo en torno al cuerpo femenino y su performance cotidiana. El que ella sea relativamente conocida por los gitanos de su ciudad e incluso por algunos de fuera, creo que puede estar en la base de ese aumento de conciencia, pues el número de miradas sobre su cuerpo es mayor. El grado de visibilidad y la posición social dentro de la estructura de clases sociales gitana estará directamente relacionado con la presión que sienta recibir, el peligro y en las estrategias que desarrolle para construir su vida.

Esta última frase, me lleva directamente a esos gitanos y gitanas lesbianas, gais y trans que forman parte de la muestra de esta investigación

y que pertenecen a los estratos más bajos de la sociedad gitana. Existen diversas formas de nombrar estos estratos sociales inferiores<sup>27</sup> dependiendo de los lugares o grupos sociales, pero destacan por su continuidad “peluos” o “indígenas”. Entre estos gitanos y gitanas la presión social es mucho menor que en los estratos medios o altos de los gitanos. Las formas somatopolíticas de control, sujeción y domesticación del cuerpo actúan de una forma más relajada y con muchas más grietas. Poli, una gitana trans de un pequeño pueblo levantino, con una comunidad gitana de unos 1000 miembros aproximadamente, nos muestra esta cuestión a mi juicio de forma bastante clara.

Poli, comenzó su proceso de feminización y transexualización hace más de diez años. En la actualidad tiene 26 años. La conocí cuando era todavía un adolescente, que acudía acompañar a su abuela a la oficina de Servicios Sociales municipales donde yo trabajaba en ese momento. En esos años era un adolescente delgado, con mucha pluma, muy pobremente vestido, pero con una gran verborrea y descaro. Aquello llamó mi atención. Y muchas preguntas surgieron en mi cabeza; ¿No debería ser tímido alguien con tanta pluma en un ambiente tan masculinista como el gitano? ¿Su familia lo acepta? ¿Tendrá relaciones sociales fuera de los adultos de su familia que lo protegen? Poco a poco fui conociéndolo mejor en su contexto y observando que los insultos como *mariquita*, *bujarra* o demás, surgían de la boca de sus primos o hermano en cualquier disputa. Ante esto Poli se enfadaba y arremetía contra ellos, en ocasiones con insultos y en ocasiones con golpes varios. Pero a pesar de esto todo el tiempo lo pasaba en su familia. Pasaron los años y cuando volví a ver a Poli, ya estaba comenzando su proceso de transexualización. Ahora iba vestida de mujer,

---

<sup>27</sup> Cabe remarcar que cuando hablo de estratos sociales gitanos, no hago referencia a la conocida taxonomía de clases sociales que se utiliza en las ciencias sociales y económicas. En el caso de los gitanos hablo de una forma de estructura social, donde la pertenencia a un estrato no viene determinada únicamente por los ingresos o posesiones materiales de ese individuo o grupo familiar, sino también por variables como el cumplimiento de las normas morales e higiénicas, dinámicas o prácticas cotidianas, formas de interrelación, etc.

con ropas y abalorios muy similares a los de sus primas y siempre la veía rodeada de sus primas, vecinas o de su madre o sus tías, participando de actos tan cotidianos para ellas como la compra, la ocasional mendicidad o venta por las calles de productos varios. Ciertamente es que los primeros meses había supuesto rechazo y violencia por parte de los hombres de la familia. Me contaba que su padre estaba muy enfadado y que las disputas eran constantes. Pero poco a poco eso pasó. A lo largo de ese año continué visitándola y parecía que tanto ella como su familia se habían olvidado que Poli, había sido un hombre.

Tengo que resaltar que la familia de Poli era realmente pobre y ciertamente poco numerosa y los días en los que tenían dificultades para conseguir dinero para comprar alimentos eran muchos. En esa economía tan precaria, Poli se convirtió en una pieza clave. Las formas de conseguir dinero por parte de Poli, era diversas, desde la mendicidad, la venta hasta la prostitución en los últimos meses de ese año. Nadie hablaba de cómo conseguía el dinero, pero sí era muy valorado el que ella lo trajera. Ciertamente es que esto no ocurre así con todas las familias gitanas de los estratos más bajos, pero no es el único caso que he conocido. A su vez Poli realizaba muchas tareas de cuidado de los abuelos, ancianos y enfermos, como limpiarlos, darles la medicación o incluso darles la comida. Poli se había convertido en una pieza clave para la reproducción social y física de su grupo familiar.

Todo esto nos lleva a concluir que en situaciones estructurales de precariedad los valores sociales gitanos se relajan y relativizan. La supervivencia del grupo prima sobre otros aspectos morales, étnicos y de género. La vida de Poli era más sencilla en cuanto a su convivencia cotidiana con su núcleo afectivo de origen que lo era para muchos otros gitanos de estratos superiores que he conocido en estos años, donde las dinámicas somatopolíticas en torno al género-sexo y a la etnicidad son

mucho más fuertes y centrales en la vida cotidiana, como analizaremos extensamente en el siguiente capítulo.

Antes de terminar este análisis, cabe retomar la cuestión antes esbozada, y es cómo actúan con su cuerpo gitanos y gitanas LGTB fuera de los contextos gitanos. La realidad es muy diversa, como cabe de esperar, dependiendo del contexto y de la persona en concreto. Pero si hablamos de los contextos gais o lésbico cabe resaltar que encontramos con gitanos y gitanas LGTB que ocultan su gitaneidad en la medida de lo posible, cambiando sus formas de hablar, vistiendo al modo que lo hace el resto del contexto y obviando su filiación étnica gitana o borrando toda seña de gitaneidad en los espacios virtuales. Esto aunque ocurre, es muy minoritario entre los gitanos que he conocido en estos años. Pues en muchos casos y sobre todo si hablamos de hombres gais gitanos la dinámica será la contraria. Y precisamente a través de su cuerpo enfatizarán y reelaborarán su gitaneidad erotizándola y dándole valor entre los gais con los que interaccionan.

Si me centro en las interacciones por Internet en páginas webs de contactos como Gaydar, Bakala o Chueca, he visto como empezando por el propio nick<sup>28</sup>, donde aparecerá claramente nombrado gitano o caló, pasando por las descripciones de su persona o físico hasta las fotos muestran con gran claridad su gitaneidad. Una gitaneidad que al igual que otras pertenencias étnicas no caucásicas es erotizada en contextos gais, principalmente a través de películas porno y publicidad, como herencia de los mecanismos de alterización y construcción de lo gitano que analizaremos en el capítulo V.

---

<sup>28</sup> Alias, sobrenombre, nombre de usuario en un cibercontexto. Palabra, nombre o pseudónimo que utiliza un usuario en un chat u otros espacios virtuales para identificarse.



[Contactar](#)   [Enviar a un amigo](#)   [Seleccionar](#)   [Denunciar](#)

---

OFERTA   Contactos gays en Almeria (ALMERIA)   r11788133   5 días  
**BUSCO ARABE RUMANOS O GITANO**  
 busco arabe rumanos o gitanos para mamarles la polla a tope en almeria pago 30 euros dejarme el telefono y nos ponemos en contacto. Edad 25 años

[Contactar](#)   [Enviar a un amigo](#)   [Seleccionar](#)   [Denunciar](#)

[chica online](#)   [chica online](#)   [chica online](#)   [chica online](#)   [chica online](#)   [chica online](#)



Copyright© 2010 - Condiciones de uso - milanuncios: Contactos gays - PONER ANUNCIOS - CONTACTAR - FAVORITOS

El recorte anterior de la conocida página “mil anuncios”, muestra este valor exótico que puede tener lo gitano, cuando un usuario demanda a un gitano para tener sexo. O por ejemplo también lo podemos ver en esta imagen que adjuntamos a continuación que apareció en un conocido chat gay de contactos<sup>29</sup>.



Esto también se puede observar en espacios de socialización gay, como Chueca en Madrid, l'Eixample o GayEixample en Barcelona o en el centro de Alicante, Murcia o Valencia. En estos lugares gitanos y alguna gitana se muestran a través de estas estéticas. Esta utilización del cuerpo

<sup>29</sup> <http://www.realjock.com/gayforums/1585549>

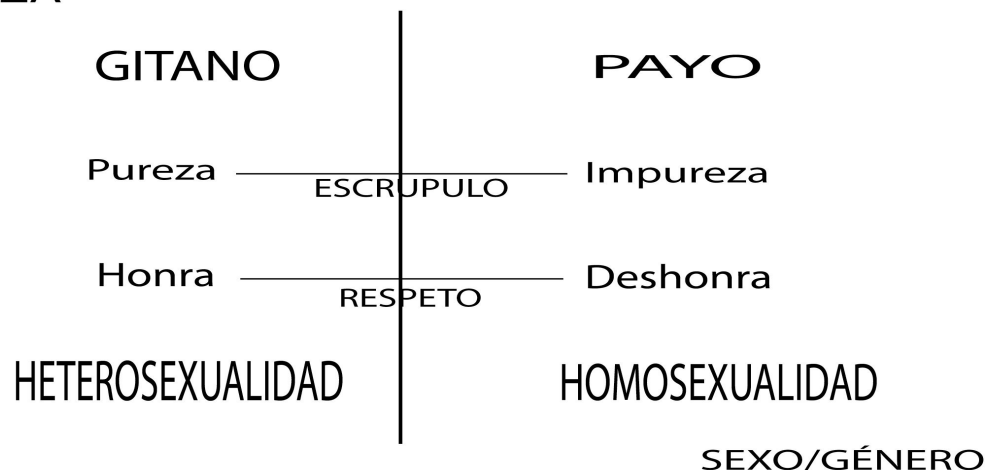
tiene su resultado, pues como he podido comprobar al paso de estos gitanos o gitanas, gais y lesbianas los identifican, desatándose todo tipo de comentarios donde aquellos relativos al morbo y a la atracción por lo exótico gitano se hace presente.

Por lo cual concluimos que entre los gitanos acontece un carácter corpóreo de las prácticas identitarias étnicas y de género (Fortier, 1999), donde el cuerpo se desvela como un espacio privilegiado de acción de las dinámicas de pertenencia y exclusión que describía Stuart Hall (2003) y de las que hablamos anteriormente. El cuerpo de cada gitano y gitana refleja una identidad, una pertenencia al grupo que posibilita el reconocimiento visible y rápido de cada individuo. Esta proyección y su consecuente y esperado reconocimiento está destinado tanto al interior del grupo como al exterior, ante los payos. La alteridad en la que se han construido los gitanos y gitanas a lo largo de la historia, situándolos en un espacio de vulnerabilidad y riesgo ante los continuos empujes aculturizadores, controladores y domesticadores de la sociedad mayoritaria y sus estructuras de poder y domesticación hace necesaria esa continua demarcación de pertenencia que suponga una inteligibilidad ante sí mismo y ante los demás.

### 3.2. De Escrúpulo y Respeto.

## DISPOSITIVOS CONSTRUCCIÓN DEL CUERPO

RAZA



Tal y como se trata de mostrar en este esquema entre los dispositivos de control que pudieran actuar nos centramos en dos: el “escrúpulo” y el “respeto” dada la especial incidencia con la que actúan sobre el cuerpo y su continuidad en la mayoría de informantes y situaciones que hemos podido observar y compartir en el trabajo de campo.

#### 3.2.1. “Los gitanos somos mu escrupulosos”

En contra de los estereotipos estigmatizantes que socialmente circulan hacia los gitanos, la pureza, la extrema higiene forma parte de los discursos autodefinitorios y prácticas cotidianas de los gitanos. Los gitanos se piensan mas “curiosos”, “limpios” e higiénicos, en resumen más “puros” que los payos y así lo muestran multitud de conversaciones o extractos de mis diarios de campo.

Este primer extracto proviene de uno de mis diarios en que le recogí lo sucedido en la Universidad de Alicante en un curso sobre gitanos que organicé y al cual invité como profesores a algunos gitanos del País Valencià, algunos de ellos académicos.

*“Hoy hemos ido a comer al restaurante de la Universidad. Hemos comido paella. Una vez hecha la comanda y esperando a que vinieran a traernos la bebida, habíamos pedido vino, ambos se han puesto a limpiar las copas y los cubiertos con la servilleta. Ante mi mirada incrédula. XXY, me ha dicho entre risas y mirando con complicidad a Ana que los gitanos son muy escrupulosos, pues no sabían que había bebido antes y si el baso estaba bién lavado. El Tio Antonio alega que los gitanos son muy asquerosos con los objetos de comer que se ingieren fuera de casa”.*  
( 28/05/2008)

El siguiente extracto proviene de la investigación realizada en un barrio ya desaparecido en San Juan de Alicante, Parque Ansaldo.

*“En nuestra ya cotidiana ronda de visitas por el barrio, hoy hemos pasado primero por casa de Meli y Juan. Meli, nos hace entrar y mientras esperamos a Juan su marido nos ofrece un vaso de cocacola. Eva se dispone a ayudarle y Meli le pide que saque los vasos del aparador. Meli dice: “están bien limpios de esta mañana, que con esas cosas somos muy escrupulosos y las cosas han de estar bien limpias”, ciertamente los vasos estaban muy limpios y brillantes. (Diario de campo, Parque Ansaldo, 15/05/2003)*

Otra tarde en Parque Ansaldo, Eva-mi compañera de investigación y pareja afectiva en ese momento - y yo habíamos sido invitados a una

barbacoa, no se celebraba nada en particular, pero Antonio, su mujer y sus seis hijos, con los que habíamos creado una relación especialmente afectuosa y cotidiana, decidió organizarlo.

*“Antes de poner la carne y el embutido que habíamos comprado en el supermercado unas horas antes, Antonia, lo sacó de la bolsa y lo lavó con abundante agua. Otra vez la cara de Eva y mía debían de expresar sorpresa e incredulidad, por que seguidamente Antonia dijo “las cosas han de lavarse muy bien, a saber que había tocado el carnicero antes con las manos”. Antes de irnos, y ayudándoles a recoger las mesas vemos que una de las hijas de Antonia arroja a la basura el embutido que había sobrado sin cocinar. “las cosas son para el día, mañana estarán ya viejas.” (Parque Ansaldo, 4/06/2003)*

Estos son únicamente algunos de los ejemplos extraídos de mis diarios de campo en diferentes lugares e investigaciones. Comenzamos tomando algunos claros muestras de cómo actúa la cuestión de la higiene alimenticia, pero a lo largo de este epígrafe iré adentrándome en otras formas de control de la pureza del cuerpo, en la higiene corporal y en las prácticas sexuales.

Revisando la literatura antropológica sobre los gitanos vemos que la cuestión de la higiene, que aquí llamaremos “escrupulosidad”, tomando el término de los mismos, encontramos que la cuestión nombrada como “marimé”, ha tenido una gran relevancia para la antropología. Los estudios sobre diferentes grupos de gitanos, tanto en Europa como en América nos hablan de un común cultural que tomando la palabra del romaní llaman “marimé” (Sutherland, 1985; Gay Blasco, 2001; Fonseca, 1995; Okely, 1983; Miller, 1975; Gropper, 1975). Miller (1975: 43-47), por ejemplo, nos hablará del “marime” como un dispositivo encargado de controlar la pureza del cuerpo a partir del desarrollo de toda una serie de prácticas higiénicas

que impiden que la impureza llegue al cuerpo o se expanda de unas partes a otras. Dirá:

*They are washed, using separate soap and towels, anytime they may become marime: making the bed (because of its contact with the lower-body), putting on shoes, even adjusting one's belt. A Rom may even wash "his face and hands whenever he feels his luck leaving him during the day". Marime distinctions also extend to age and sex roles. Children are innocent of marime. They are often forgiven for not following marime laws and rituals, because they are new, pure, don't know any better and because a parent's "love is largely expressed through being unable 'to refuse anything". (Miller, Ibidem:43)*

Si siguiéramos a Miller y al resto de antropólogas que citamos podríamos pensar el cuerpo como “una metáfora de la realidad social de los gitanos” (Shuterland, 1985:107) y por lo tanto la cuestión de la pureza como una metáfora de su cosmovisión bipolar alterizadora. Pero ese no es el prisma que hemos tomado en esta tesis doctoral, donde el cuerpo es medio y parte de la construcción social de la realidad social y cultural de los gitanos. “Marimé” según estas antropólogas es un reflejo de las lógicas de la construcción social de la realidad de los gitanos, donde en la construcción de la subjetividad social existen dos espacios enfrentados, lo gitano y lo payo. Esto lo podríamos ver metafóricamente en el cuerpo con la cuestión del “marimé”, con la definición de unas partes como impuras -de cintura para abajo, especialmente los genitales- y otras como puras -la parte superior-. A diferencia de estas antropólogas, lo que la realidad de estos gitanos nos dice es que esta cosmovisión corporal encuentra una continuidad con las prácticas sociales de los gitanos. Lo puro sobrevendrá de las prácticas gitanas y lo impuro de las prácticas y formas de actuar de los payos (Okely, 1983). Pero no podemos olvidar que tanto la impureza

puede sobrevenir tanto del interior- prácticas higiénicas corporales, lavado de ropa, contactos físicos, etc.- como del exterior, de lo payo- a través de contactos físico directo con payos, sexual y no sexual, y especialmente a partir de los alimentos manipulados y producidos por los no gitanos.

Ahora bien, es cierto que entre los gitanos que forman la muestra de esta tesis podemos encontrar rasgos de esta cosmovisión, pero tanto la lengua, como el contexto social, político e histórico hace que encontremos diferencias relevantes. La definición y prácticas en torno al “marimé” son sutilmente diferentes, especialmente con la forma de nombrarlo. No podemos realizar un análisis a partir de un supuesto universalismo cultural gitano pues han pasado demasiados siglos de separación, procesos políticos y económicos muy diferentes entre unos grupos gitanos y otros. Pero ciertamente no renunciamos a encontrar ciertas continuidades, no exclusivamente por ese supuesto origen común de los gitanos, sino teniendo en cuenta una vivencia común de exclusión y marginación.

Estos no utilizan un concepto específico como el “marimé”. Aquí recurriremos a “escrúpulo”, por ser la palabra que muchos utilizan, pero siendo conscientes de las diferencias con “marimé” y ante la necesidad de nombrar analíticamente esta cuestión. La cuestión de la extrema higiene es central en los gitanos que he conocido. Pero una concepción y prácticas de la higiene que vas más allá de las meras prácticas de limpieza del cuerpo o espacios domésticos. Con el “escrúpulo”, estamos hablando de un conjunto de prácticas que va desde las prácticas alimenticias -conservación, cocina, manipulado-, prácticas de limpieza -lavado de ropa, utensilios de cocina- y usos de los espacios domésticos-especialmente cocina y aseo-, hasta las prácticas de higiene sobre el cuerpo -especialmente genitales-, que también abarcará a las prácticas sexuales.

*“yo eso de ahí bajo que tienen las mujeres no me lo como, seré una lesbiana rara, pero vamos que asco,[...]”*

*¿Y cuando has tenido relaciones sexuales con otras mujeres esto ha sido un problema, o les ha dado igual?*

*Uf, de todo me han dicho, no todas, algunas son listas y saben que estas cosas para los gitanos son así [...], igual con el tiempo si me ajunto con una paya, así mucho tiempo, pues me acostumbre, pero yo ahora no puedo”. (Jesica, 19/09/2009)*

Con el escrúpulo al igual que el “marimé” estamos haciendo referencia a un conjunto de normas y prácticas consecuentes dirigidas a ordenar la vida cotidiana de los gitanos con el fin de impedir la contaminación, la suciedad, que son pensadas y transmitidas como perniciosas y peligrosas (Okely, 1983). Gitanos y gitanas deben huir de ellas en todo momento. Ser gitanos también significa, y especialmente, llevar una vida ordenada según estas normas que evitan la contaminación, tal y como nos dicen las palabras de Amelia.

Como remarcaban estas antropólogas y también ocurre entre los gitanos “el escrúpulo”, al igual que el “marimé”, hace referencia también a una impureza, en el caso español suciedad intrínseca a los propios cuerpos (Streck, 2003). Y esto lo hemos podido ver tanto en las prácticas de limpieza, donde nunca se lavaría ropa interior donde se lava o lavarán utensilios de cocina, como en las formas de hablar, evitando nombrar los genitales, sobre todo femeninos o directamente con las dificultades que tanto Jesica como otras y otros gitanos gais y lesbianas han expresado en la prácticas de sexo oral o incluso la penetración anal. Por lo tanto la impureza también está situada dentro de los cuerpos, pero no en todos los cuerpos y de la misma forma. Los cuerpos nombrados como femeninos, tendrán mayor peligro de contaminar y contaminarse. Estos deberán ser más



controlados a fin de buscar el bien del grupo y que este esté lo más puro posible.

*“Una mocica debe de cuidarse mucho, ser muy limpia con sus partes, que ya empiezan a florecer, tener sus cosas muy cuidadas, que el día de mañana eso es muy importante”. (Tía Antonia, 16/04/2003,)*

Aquí podemos observar varias cosas sumamente relevantes para el tema que nos trae aquí, por un lado como el cuerpo de la mujer es construido como impuro y tiene mayor peligro de contaminarse que el del hombre, y por otro lado, como determinadas partes del cuerpo son cifradas como impuras, eso supone un control simbólico y normativo por parte de los sistemas de poder. Precisamente estas dos cuestiones traen el “escrúpulo” a esta tesis. A través del escrúpulo el cuerpo es sujetado a partir de la acción discursiva y las prácticas que suponen. El cuerpo de la mujer y sus genitales son marcados como impuros, y la impureza al ser marcada como negativa para la supervivencia del grupo en un contexto de alteridad debe ser evitada. Tal y como he podido escuchar en las narraciones de las gitanas lesbianas que he conocido. nos encontramos que para la supervivencia de los gitanos como grupo la mujer ha de ser controlada y sujeta constantemente, pues su “naturaleza” la hace a la vez “vulnerable” y a la vez “mortal” para el propio grupo. En mi trabajo de campo esta cuestión ha resaltado constantemente. Si recurro a Parque Ansaldo o a las Mil Viviendas en Alicante recuerdo como cuando las gitanas entraban en la etapa de la mocedad sus movimientos comenzaban a controlarse constantemente. Ellas comúnmente no salían solas fuera de las calles más cercanas, hasta cuestiones como cruzar la avenida para ir al supermercado comúnmente lo hacían con hermanas o primas; en los espacios de interacción donde habían otros mozos, ellas casi nunca se acercaban a ellos, a no ser que fueran

familiares cercanos, cosa que contrasta enormemente con la realidad paya de esos barrios, donde las pandillas mixtas eran una tónica común.

En ese contexto recuerdo como algunas de mis informantes se enfrentaban a grandes dificultades cuando querían socializarse con otras lesbianas en el centro de la ciudad, donde están los lugares de ocio gay o gayfriendly. Cuando algunas de ellas quería salir- hablo en el caso de las más jóvenes, pues para las más mayores, de unos 28 a 35 años en adelante, las cosas eran distintas. En el barrio ellas eran miradas como mozas viejas y aunque el control existía este era más laxo- se encontraban con horarios de regreso muy estrictos, con negativas a salir si no iban con alguna prima o persona cercana a la familia. Socializarse, tener pareja o simplemente salir solas del contexto era cosa altamente difícil para la mayoría de las gitanas lesbianas. Las formas de control con las se encuentran están tan presentes y capilarizadas que el desarrollo de estrategias que les permita llevar a cabo unas vidas con otras mujeres tal y como desean o necesitan hace una gran capacidad creativa. Este control hace que los armarios lesbianos gitanos sean realmente difíciles si comparamos con los mozos u hombres gitanos con muchas mayor capacidad de acción individual. Como nos dice Douglas (1973) para las mujeres de la India:

*“Las hembras son correctamente consideradas literalmente como la entrada a través de la cual puede adulterarse el puro contenido. Los machos se consideran como poros por los cuales la preciosa sustancia puede manar y perderse, causando así el debilitamiento de todo el sistema.” (Ibidem, 1973:170)*

La propia Mary Douglas hace un extenso y erudito análisis sobre esta cuestión en diferentes contextos culturales y geográficos, como los judíos, las Samo Africanas, las Ashanti de Ghana, Las Nuer de Sudan o incluso las

mujeres taiwanesas (Furth et al, 1992). En todas estas culturas el cuerpo de la mujer al igual que el de las gitanas, será pensado como fuente de impureza y peligro para los hombres y su sistema jerárquico de ejercicio del poder y dominio.

Los estudios de los que antes hablaba argumentan que esta cuestión también rige las uniones “maritales”. Entre los gitanos de EEUU y de algunos países del Este de Europa defienden que la impureza intrínseca de los payos es la razón para que se sancionen negativamente las parejas mixtas y se intente impedir fervientemente. Esta cuestión no aparece tan claramente entre los gitanos que he conocido. Ciertamente es que sobre las payas, muchos y muchas gitanas tienen estereotipos de “guarras”, “no limpias” y cuando se produce una pareja mixta de un gitano con una paya, que en España hay muchas, una de las cosas que se mirarán en los primeros tiempos será lo limpias que son estas nueras o cuñadas.

*“mi nuera, no es gitana, no, pero es muy buena, lo tiene todo como los chorros, vamos que entras a su casa y te reflejas en los suelos, es muy curiosa, [...], y como me lleva a mis nietos más curiosos y bien vestidos que nadie, [...], si es que se la ve a ella, el pelo brillante, bien limpia siempre”. (Tío Pepín, 07/04/2007)*

*“Mi mamá, como siempre te digo es más gitana que las gitanas, ufff se pasa el día limpiando, si no brilla todo no está tranquila, [risas], la verdad es que no le quedaba otra buena era mi abuela, la madre de mi papá la que era gitana, le hubiera hecho la vida imposible, [...], si viera que no era curiosa, que no se peinaba como las gitanas, si no iba bien curiosa, ufff”. (Gerardo, 18/07/2010)*

En estas palabras podemos ver cómo una paya, se integra y pasa a formar parte del grupo gitano, tomando el cuerpo y las prácticas higiénicas

una gran importancia en este proceso a *“agitanamiento”*. Como ya contamos los mozos gitanos suelen tener relaciones con payas antes del matrimonio, esto no es pensado como fuente de impureza, ni daño, mientras que para las mujeres sí. El control sobre las mujeres queda justificado entre los gitanos a través del *“escrúpulo”*, entre otras muchas formas.

Con resistencias, traemos a estas páginas una cuestión que por estereotipada y manida he evitado tratar durante muchos años: los ritos de paso previos al matrimonio para las mujeres. No contaré el rito completo, pero remarco aquellos aspectos que son relevantes para la cuestión. Como es bien conocido, antes de que se produzca el matrimonio, muchos gitanos en España, no todos, realizan un ritual, en el cual se somete a la novia a un examen de virginidad. Es un rito exclusivamente femenino, pero cuyos resultados estarán esperando los hombres y a ellos se les mostrará con gran orgullo. En caso de que el rito *“no salga bien”*, la ofensa, la deshonra recaerá sobre todo en el cabeza de familia. Ciertamente es que esto no suele ocurrir, al menos nunca nadie me ha relatado de primera mano un suceso para los gitanos supondría de una gran gravedad. Ahora bien, entre las conversaciones que he escuchado sobre esta cuestión, el rito lo que pretende demostrar es que *“la moza no está manchada”*, que la moza es virgen y pura. Aquí encontramos otra reminiscencia del *“marimé”*. Si la moza estuviera manchada, estaría impura, y esa boda no se produciría.

Las formas de control sobre las mujeres quedan justificadas entre los gitanos tanto a través del *“escrúpulo”*, como de otras muchas formas de control. Sobre todo será una labor de protección de todo el grupo, pues el cuerpo femenino será un cuerpo común, sobre el que actuarán todos los miembros del grupo y que influirá a todos los miembros del grupo.

Si me centro más específicamente en cómo afecta todo esto a los gitanos gais, lesbianas y trans, es preciso decir que, de entrada, gitanos y gitanas LGTB son contruidos dentro de estas lógicas, por lo tanto forman parte de su cotidianidad y hemos podido verlo en esta investigación. El

escrúpulo se muestra tanto en las palabras como en las prácticas de Leonardo- gitano gay, 27 años, trabaja en la venta ambulante, vive con sus padres y hermanos en un barrio obrero una ciudad media industrial –:

*“yo chupársela a cualquiera por ahí, no. Claro que voy a sitios con cuarto oscuro, pero yo no me meto cualquier cosa en la boca, a saber que tiene, si se ha lavado bien.  
Pero entonces, ¿qué haces tú cuando vas? [...]. Pues, lo normal [risas], pero eso no. Cuando ya estás con alguien un tiempo, lo conoces y sabes como es, pues bueno, pero así de buenas a primeras no”. (Leonardo, 1/02/2010)*

En otra de las ocasiones que visité a Leonardo y salimos por algunos lugares de ambiente, tuve la oportunidad de acompañarle a alguno de los cuartos oscuros, y ser testigo de estas cuestiones. Eso sí previa invitación de Leonardo y beneplácito de que lo utilizará para mis investigaciones. Ciertamente Leonardo no hizo felaciones a ninguno de los hombres con los que tuvo encuentros sexuales esa noche. Pero ellos si se lo hacían a él, incluso con eyaculación en la boca de uno de ellos. Hubo besos, caricias en diferentes partes del cuerpo, pero Leonardo, no puso en contacto su boca, ni en el pene, ni ano de los hombres con los que tuvo relaciones. En cambio a él si le hicieron estas prácticas y también sucedían entre hombres de los sitios donde estuvimos.

En otra ocasión, Jesica contaba:

*“Ella me lo ha enseñado todo, hombre todo no, yo antes ya había tenido relaciones con otras mujeres, [...], pero hasta que estuve con ella nunca me había comido un coño [risas y cierto rubor en su rostro], que bruta soy, ¿cómo se dice?, nunca había hecho un cunilinguis, ¿Se dice así?,*

*que fina soy, debes estar escandalizado, pensado vaya gitana, menos mal que aquí no me oye ningún gitano [ambos nos reímos]. ¿Y por qué no antes? , uf, por que no. No tenía yo la confianza suficiente. No se. Creo que eso es muy fuerte y no lo vas a hacer con cualquiera. Además tengo que reconocer que me daba un poco de asco, poner la boca ahí. Soy uy escrupulosa yo. Y ya sabes las cosas de las mujeres hay que cuidarlas mucho, lavarlas y todo eso, que si no enseguida huelen, [...] Uf menos mal que nadie me conoce aquí por que hablar de estas cosas. Mi papa me mata si se entera [risas] ”. (Jesica, 19/04/2010)*

En estas situaciones vemos la cuestión del “escrupulo” está presente, enmarcando sus discursos, e incluso es explícitamente nombrada. Para ambos meterse en la boca, o tener contactos bucales con los genitales, es una práctica con ciertos límites y tabús, donde la contaminación aparece como una sombra y limita sus prácticas. Esto únicamente es superado cuando ambos saben que existen unos niveles higiénicos y comportamientos determinados, como también me cuenta Paco- gitano gay público, 41 años, en su ciudad, camarero, vive con su hermana desde que murieron sus padres en un accidente, su hermana es administrativa en una gran empresa, ha sido un usuario cotidiano del ambiente-:

*“Yo sino se lava ahí, nada de nada, vamos yo quiero que brille [risas y guiño de ojo], que me da igual que la tenga chica, grande, roja o azul [risas], pero limpia como los chorros del oro. Cuando era más jovencico si que hacía lo que fuera por follar, y me he encontrado cada cosa, algunas que parecía de queso. Ahora se lo digo bien vamos, que no les digo: ¡O te limpias la minga o te vas! (risas), pero vamos que me lo llevo a la ducha, esas cosas”. (Paco, 06/06/2010)*

En el mismo sentido Mario- gitano gay de una ciudad grande, capital de CCAA mediterránea, 29 años, trabaja en un conocido supermercado como reponedor y tiene pareja desde hace tres años con el que vive-, en una conversación-entrevista en Messenger hablándome de los problemas que tiene con su pareja a nivel sexual me cuenta:

*MARIO dice:*

*ES QUE LOS DOS SOMOS ACTIVOS*

*david dice:*

*che*

*david dice:*

*eso es un problema*

*MARIO dice:*

*CLAROY YO LE QUIERO*

*david dice:*

*Te entiendo*

*MARIO dice:*

*PERO NO PASAMOS POR BUENOS MOMENTOS EN LA CAMA*

*david dice:*

*che que mal*

*MARIO dice:*

*YO A EL ME LO HE FOLLADO, SOBRE TODO ANTES CUANDO NOS  
CONOCIMOS, EL AL FINAL SE DEJO PENETRAR, PERO LE MOLA  
MAS SER ACTIVO*

*david dice:*

*pero no le gustó, le dolía...?*

*MARIO dice:*

*SI LE GUSTA PERO LE MOLA MAS DAR, Y SOBRE TODO SIEMPRE  
HA QUERIDO FOLLARME A MI, PERO COMO NO PUEDO, Y LO HE  
INTENTADO PERO NA*

*Y COMO NO SE LO PUEDO DAR. ES QUE ESO DE HAY DETRÁS NO  
SE QUE ME METAN ALGO, NO, ME BLOQUEO*

(Mario, Messenger, 7/01/2010, 22:15)

A partir de esta conversación podríamos pensar que lo que nos expresa Mario no presenta ninguna diferencia con la realidad de muchos hombres que tienen sexo con hombres por todo el planeta. Pero si se relaciona la imposibilidad de Mario a ser penetrado con otras muchas entrevistas y conversaciones con gitanos, la cuestión sí toma relevancia en el actual contexto de análisis. La gran mayoría de los gitanos que he conocido, se han declarado activos y reacios a ser penetrados, unos alegaban asco, la mayoría, algunos dolor y otros no esgrimían razones. Entre los posibles análisis podemos tomar las reflexiones anteriormente planteadas y deducir que el escrúpulo está presente en estas limitaciones, pero a la luz de las reflexiones que anteriormente se esgrimieron aparece otra posibilidad de análisis que habría que sumar y poner en relación. La mayoría de gitanos gais que he conocido se muestran públicamente desde la masculinidad normativa gitana. La biopolaridad ampliamente conocida entre pasivos y activos clásicas del mundo gay como cuenta Villaamil (2004) y Greenberg (1990) también está presente entre los gitanos que tienen sexo con otros hombres. Esta cuestión parece mostrar que la penetración del cuerpo está simbólicamente definida y dirigida para los cuerpos femeninos, no para los masculinos. La ficción masculina gitana también vemos que se define por la impenetrabilidad y rigidez (Connell, 2002). Aquellos que son penetrados son definidos y se definen como pasivos y en los imaginarios de los gitanos sobre los gitanos pasivos, aparece la pluma, la feminización, carácter voluble y tendencia a la histeria, etc. Aquí podemos observar una continuidad con todo un proceso histórico-político de construcción-domesticación somatopolítico y sin duda biopolítico que construye la



identidad homosexual pasiva como un artefacto domesticador-sujetador de aquellos que no encajaban en el artefacto heterosexual procreador.

En plena conexión con la anterior reflexión, cabría reflexionar brevemente sobre qué lugar ocupan las prácticas sexuales no heteronormativas para los gitanos dentro de un régimen de inteligibilidad gitano.

*“Yo me sentía sucio, muy mal, yo no quería que esto me pasara, me iba al culto y lloraba y lloraba sin que nadie se diera cuenta. Aquello que yo hacía estaba mal, aquello era del demonio, es que hasta notaba que olía mal”. (Antonio, 11/05/2009)*

Antonio, me contaba esto en una de las primeras ocasiones que nos vimos. En aquel momento, Antonio, empezaba a pensar en la posibilidad de “ser gay”, me decía, “pues igual esto no está mal, pues si pasa es porque el Señor deja que pase”. Él tenía 17 años, y nadie en su familia sabía de sus deseos y sufrimientos. Pero en su rechazo a ser o tener prácticas homosexuales habían cuestiones realmente relevantes para el tema que tratamos.

La Homosexualidad, las prácticas homosexuales, serán pensadas como sucias o demoníacas, sobrevenidas por el contacto con payos, por contaminación o bien por influencias del demonio.

A continuación podemos ver en unos extractos extraídos de un foro de gitanos evangélicos<sup>30</sup> donde se discute en abierto la cuestión del “homosexualismos entre los gitanos”. La discusión sobre la cuestión es muy larga en este foro y dura más de una semana, en ella intervienen, hombres y mujeres, hermanos y pastores.

---

<sup>30</sup> <http://gitanosevangelicos.5forum.net/t8962-homosexualismo-entre-el-pueblo-gitano>. En internet a fecha: 07/03/2011.

*“Bendiciones estimados hnos en cristo... yo siempre he pensado como vosotros pero la verdad esque un chico que vivia en frente de mí desde que tenia 5 o 6 años ya se le veia extremadamente afeminado despues fue creciendo y ahora tiene 18 años y hace poco lo vi con un novio y no me extraño pq se le veia desde pequeño ¿se puede tener un demonio a esa edad? ese caso sembroy la duda en mí pero la verdad que cada vez que veo a un gay me da una mezcla de asco, pena y siento algo maligno y deprabado en ellos incluso una vez habia uno en una iglesia evangelica paya y se le veia muy cristiano asi que...solo se que no se nada NO LO ENTIENDO”(cyberkalo 02/03/2010 1:29 am)*

*“Bendiciones, no se sabe a ciencia cierta si se nace o no., lo que si se sabe SEGURO es que en muchos casos no en todos, se les ve desde niños , por otra parte la mayoria de los homosexuales no tienen hnos varones solo hnas o se han criado solo con la madre y por mimetismo se hacen afeminados y esto les lleva a confusion sobre su orientacion sexual. lo de ser afeminados lo son por lo que he dicho antes por no tener un modelo masculino, y estando solo rodeados de mujeres hacen lo que ven pq los niños imitan, y eso no es pecado yo he visto a afeminados que les gustan solo las mujeres ¿entonces donde esta el pecado?. Luego hay otros muchos casos de perversión son gente que han probado todo referente al sexo y se pasan al otro bando por puro morbo eso si que es un espíritu maligno que ellos mismos atraen por la practica prolongada de pecado.. no olvidemos que el morbo es una gran puerta para el diablo que lleva al “homosexualismo”, pederastia, zoofilia, necrofilia y demás perversiones diabólicas...lo que quiero decir es que hay muchas razones que llevan a la homosexualidad y no todas son producidas por demonios. Dios os bendiga grandemente. “por cyberkalo 05/03/2010, 1:32 am”*

Tanto en estos dos extractos como en otros muchos encontramos una gran

continuidad en los argumentos, y que a su vez tiene su reflejo y continuidad entre los gitanos en general. El “homosexualismo” se relaciona de forma directa con el pecado, por lo tanto con las prácticas de los individuos. Las prácticas tanto de la persona, como incluso de los progenitores pueden llevar a un individuo a caer en el lado de la “enfermedad”, “del sufrimiento”, del demonio.

Por otro lado en algunos de los argumentos expresan que “el homosexualismo”, ellos creían que era una “cosa de payos”. Se alarman y buscan respuestas que les permita entender por que también ha afectado a los gitanos que de entrada estarían exentos de esas enfermedades contaminantes. Vemos por lo tanto la homosexualidad como un elemento exógeno, sobrevenido.

Pero algo que podemos ver en el primer extracto y que se repite en muchos de los argumentos que están en este foro, es la cuestión del asco. Un asco que no únicamente es ideológico sino también físico.

*“es que no sabes por que pasan estas cosas, pero a saber que hacen cuando se van a esos sitios<sup>31</sup>, donde se tocan y luego viene y te dan la mano a ti, ¡que asco! [...], yo no puedo luego tocar a los míos, no. (Pastor evangélico gitano, 25/01/2009).*

Antes de terminar, cabe resaltar una cuestión relevante. Las prácticas o identidades homosexuales femeninas, apenas están presentes en este foro o en otros similares. Cuando se habla del “homosexualismo”, se habla de niños, de prácticas entre hombres, de casos conocidos en su barrio o en su iglesia. Pero nunca de un caso femenino. A pesar de que como mostramos tanto la literatura como las narraciones etnográficas nos hablan de que “los

---

<sup>31</sup> Este pastor se está refiriendo a lugares de ocio gay, como saunas y cuartos oscuros, que como más adelante me contó pude comprobar que él conocía su existencia.

cuerpos de las mujeres son considerados inherentemente más contaminados que los de los hombres” (Sutherland, A. 1985: 105). El cuerpo femenino y sus genitales son fuente primordial de contaminación, ante la contaminación que puede suponer la homosexualidad, las mujeres no son nombradas. Esta cuestión abre una vía de reflexión en consonancia con las cuestiones que tratamos anteriormente y con las que trataremos en las siguientes páginas. Las mujeres gitanas, son pensadas como receptoras de la sexualidad, no como agentes activos que entre ellas pueden emprender relaciones sexuales, y menos entre dos mujeres. No tenemos datos que nos expliquen el que la mujer gitana, no se la reconozca sexualidad, pero sí que dentro de este régimen de inteligibilidad del que hablamos no se le reconoce agencia y capacidad de acción. Según nos diría San Román, son las “propias características culturales que dan a las mujeres gitanas un grado notable de supeditación a los hombres, ya sea para cuidarlas, para vigilarlas, para controlarlas, para utilizarlas o para protegerlas.” (San Román 2001:4). Además que como veremos las formas de control y autocontrol con respeto a su cuerpo actúan con mucha más fuerza entre las mujeres gitanas.

El “escrúpulo”, nos habla de la existencia de unos dispositivos de control sobre las prácticas cotidianas referentes al cuerpo que actúa hasta en las prácticas más nimias. El cuerpo se desvela como un espacio primordial de control de prácticas íntimas y sociales, que los lleva a hacer felaciones o no, a penetrar o dejarse penetrar, a situarlas en el espacio del respeto o la honra según sus prácticas higiénicas como podíamos ver en las palabras de el Tío Pepín. El escrúpulo expresa una cosmovisión y prácticas donde los gitanos, las formas gitanas son puras, buenas y lo exterior-lo payo-, y lo que viene de él es impuro. Por lo que las prácticas o cuestiones cifradas como negativas entrarán en las lógicas de la impureza y la homosexualidad en la última década ha estado muy presente entre las preocupaciones de los gitanos contemporáneos.

Pero este escrúpulo no se muestra con forma de norma consciente y con una

forma discursiva establecida, sino como una sensación. En muchas ocasiones han utilizado la palabra asco y sus gestos al describir estas cuestiones se han eco a su vez, incluso aquéllos que se identifican como gais. Siendo esta incorporación de la norma, este “embodiment”, otra de las razones de la gran eficacia de las políticas del cuerpo gitanas. Comúnmente estas emociones no son objetivadas, son únicamente sentidas, y además sentidas socialmente, todos los miembros del grupo habitan un sistema de inteligibilidad que ha introducido esa norma en forma de sensación, y por lo tanto no cuestionada, sino transmitida y reafirmada en la socialización cotidiana.

### 3.2.2. “Respetar y Guardar respeto”. Tecnologías<sup>32</sup> de sujeción de cuerpo

Siguiendo la estela de Foucault, busco entre los gitanos españoles cuáles son estas formas capilares del poder, esos espacios cotidianos donde se materializan las relaciones de poder y más aún esos dispositivos y tecnologías a través de los que actúa, en el caso de los gitanos nos encontramos una que destaca especialmente; “el respeto”.

---

<sup>32</sup> Foucault define las tecnologías como formas de intervención del poder y del saber en la sociedad; a partir de una relación fundamental entre sistemas de enunciados, conceptos y objetos de saber. Diferencia cuatro tipos de tecnologías básicas que actúan simultáneamente o no en la dominación: **tecnologías de producción**, las que permiten producir, manejar y transformar las cosas necesarias para la reproducción de la vida material, **tecnologías de sistemas de signo**, que permiten usar signos, símbolos y significaciones; **tecnologías de poder**, las que determinan las conductas de los individuos sometiéndolos a ciertos fines o tipos de dominación y que consisten en una objetivación del sujeto, y **tecnologías del yo**, las que permiten a los individuos efectuar por cuenta propia o con la ayuda de otros.

*“desde hace mucho, me han sabido respetar, me lo he ganao, he sido una persona que ha tenido vergüenza, dignidad y postura, [...] si yo a los hijos les digo una cosa esta no tiene vuelta, mis hijas y mis nueras se comportan como se tienen que comportar , guardándome el respeto, ellas no se visten como las payas, no te miran a los ojos como si fuera un macho, hacen las cosas que tienen que hacer”(Tío José, 6/11/2008)*

En las palabras del Tío José podemos encontrar una introducción a este dispositivo bastante iluminador. “Guardar respeto”, “tener respeto” o “respetar” entre los gitanos supone por un lado un reconocimiento y asunción de las jerarquías y estructura social, pero a la vez y más concretamente supone un reconocimiento y asunción de “Yo”, dentro de esa estructura y normas ocupando una posición asignada. Los gitanos y gitanas respetan o guardan respeto a partir de la existencia de un conjunto de normas que previamente se conocen. Normas, que además son constitutivas, pues forman parte de esos “yoes” que se han construido en base a ellas. Guardar respeto a la vez supone un acto de decir y recibir; decir quién se es, en qué posición se está y a la vez obtener un reconocimiento del resto. Cabe recordar que se es gitano con el resto de gitanos, y ese ser con los otros, supone ser según lo que los define como parte de esa mismidad gitana, que les otorga existencia.

A la vez, para el Tío José, el cuerpo tiene una gran centralidad en el desarrollo de este dispositivo. En el cuerpo se leerá el respeto y se guardará o incumplirá. Por lo tanto podríamos definir el respeto como un proceso de autocontrol y sujeción performativa en la que las y los individuos dramatizan toda una serie de prácticas, cuerpos y técnicas corporales dirigidas a ser leídas por el resto del grupo con el fin de obtener una sanción positiva, un reconocimiento en cuando al cumplimiento de ciertos códigos culturalmente definidos como consustanciales a la pertenencia a dicho grupo, como mostraba en el esquema que abría este epígrafe.

Esta escueta e incompleta definición nos conduce a profundizar en dos direcciones que nos permitirán comprender este dispositivo; lo que llamaremos los componentes del respeto y por otro lado las dinámicas y procesos de puesta en escena. Esta diferenciación es puramente analítica, pues en la cotidianeidad ambos se desarrollan de forma amalgamada y difícilmente divisible.

En cuando a los componentes del Respeto resaltamos la existencia en primer lugar del espacio donde ocurre, los individuos que reciben y emiten este respeto, las prácticas de puesta en escena y los códigos normativos que las sustentan.

#### *3.2.2.1. El respeto, la carne y espacio social*

El respeto acontece en contexto de interacción social. Es un dispositivo que se desarrolla en la relación entre dos o más individuos, por lo tanto será la socialización un componente esencial del mismo. Formas de saludar, andar, mirar, hablar, vestir o peinarse serán puestas en escena en espacios de socialización gitanos por parte de gitanos y gitanas y serán leídos e interpretados por gitanos y gitanas.

Cuando hablo de espacios de socialización hago referencia al sentido más general de la palabra, únicamente de interacciones en los espacios públicos, a pesar de que estos tengan especial relevancia. Pero cuando el espacio de interacción es payo y lejos de espacios gitanos este dispositivo se relaja . Como contaba Susi, gitana lesbiana con 35 años de edad y mediadora social, y yo he podido ver, fumar delante de su padre o de su abuelo, ambos viven en casa, supone claramente una falta de respeto a ambos y a lo que representa.

*“yo todavía fumo en el baño, ya ves que cuando mi papa y tu os ponéis a fumar estoy que me muero, se me va el cuerpo [risas], y mira que mi*

*papa me olerá o se dará cuenta que el aseo huele, pero hacerlo delante de él, imposible, eso lo no hacen las gitanas, eso es de guarras, diría mi padre [...], y mira lo que es fumar hoy en día, y además sabiendo que soy lo que soy, pero vamos igual, una cosas es que lo sepa, pero otra es entrar en mi casa de la mano de la paya [risas] (Susi, 23/02/2009)*

Cabe remarcar que Susi, ha roto muchos límites de la norma gitana. Ella ha tenido numerosos conflictos por tener libertad de salir cuando quiera, tener amigos hombres, cortarse el pelo, e incluso vestir en ocasiones de forma masculinizada. Pero esto no ha supuesto únicamente conflictos todo en el contexto familiar. El resto de gitanos de su barrio murmuraron y hablaron tanto de ella como la falta de control que tenía su padre sobre ella. Pero a pesar de todas esas rupturas, Susi continua controlando sus hábitos corporales.

Entre los gitanos, es sumamente importante la opinión y reconocimiento por parte del resto de gitanos del contexto, particularmente el de la familia.. Entre los miembros más cercanos, incluso aquellos que comparten un mismo núcleo residencial, existe toda una serie de normas de comportamiento que hacen referencia a las jerarquías por género y edad que son sumamente relevantes en la vida cotidiana. Determinadas prácticas que son sancionadas, como fumar, pueden ser permitidas si no acontecen en el espacio público. Pero además la cuestión de fumar muestra con gran claridad como la normatividad que recae sobre las prácticas corporales es absolutamente contextual social y políticamente como analiza Mauss (1971). Las gitanas en los siglos anteriores fumaban, de hecho y a pesar de las discontinuidades geográficas entre los gitanos españoles y los gitanos rumanos, vemos que las mujeres gitanas rumanas que habitan en España continúan fumando en público. Pero dados los procesos concretos de control y aculturación que han recaído sobre los gitanos en los dos últimos siglos en



España, como vimos en el capítulo anterior, las prácticas corporales de las mujeres gitanas pasarían a ocupar un espacio central en las estrategias identitarias gitanas. Si pensamos en la muestra de afecto entre dos mujeres, la muestra de una relación lésbica, como apunta Susi, darse la mano en público, la cuestión se recrudece precisamente por el mismo argumento. La sexualidad de las mujeres gitanas ocuparía desde finales del siglo XVIII un espacio central en los discursos alterizadores de los gitanos.

Acabamos de hablar del espacio de interacción y lo visto en mi trabajo de campo me lleva a situar el cuerpo gitano como un espacio prioritario de acción de este dispositivo. La gran mayoría de normas hacen referencia a prácticas que suceden en el cuerpo y se hacen con el cuerpo. Por lo tanto veremos que este dispositivo es un dispositivo primordialmente carnal. En qué orden se sirve y come, qué ropas se usan, que estética es designada por grupos de edad y género, consumo de alcohol o tabaco, formas de saludo e interacción entre género y entre diferentes generaciones o grupos de edad, resaltarán ampliamente en la vida cotidiana de los gitanos y gitanas.

#### 3.2.2.2. Sujetos que guardan y a los que se les guarda respeto. Estructura social gitana

El respeto como tecnología se introduce en el individuo desde las etapas más tempranas de la socialización. A partir de la interiorización de un conjunto de normas y de una estructura jerárquica concreta se constituirá el individuo. Esta tecnología será constitutiva de su ser. Se será gitano guardando respeto en las formas y a quien se tiene que guardar. Los sujetos se autodisciplinarán, desde muy pequeños se les hará saber cuales son las normas del respeto y a quién hay que guardarla.

El respeto se guarda al grupo familiar, pero más concretamente a aquellos que dentro de las jerarquías gitanas están en los escalones superiores. En la mayoría de ocasiones gitanos y gitanos expresan guardar respeto a sus padres, a sus hermanos, a sus abuelos o tíos cercanos. La falta

de respeto afecta a todo el grupo, pero sentirán especialmente objeto de esa falta aquellos que ocupan posiciones de poder dentro del grupo, que precisamente serán ellos quienes reprenderán esa falta.

*“yo estoy muy bien, los míos me respetan, me cuidan[...] yo haré lo que quiera fuera, pero aquí tengo que respetar a los míos, no se me ocurre ponerme a fumar delante de mi papa, ni de mis hermanos[risas], ellos lo saben claro, mi cuña y yo nos metemos al cuarto de baño a fumar y vamos luego se nota el olor, pero eso de hacerlo delante nunca, uf mi papa me daba un bofetón que me rompía el cuello, tengo que guardarle un respeto, a mi marido le da igual, es muy moderno, pero mi familia es muy gitana” (Manoli, 12/07/2008)*

Leonardo, gitano del que ya hemos hablado anteriormente cuenta:

*“hay que guardar un respeto David, yo no puedo pasearme de la mano con mi novio por el barrio, no puedo hacer eso. Al minuto ya se habían enterado todos, y mi papa y mi abuelo están vivos”(Leonardo, 4 /07/2011)*

Que Leonardo diga esto nos pone sobre aviso, especialmente si tenemos en cuenta una parte de su historia que analizaremos en el capítulo V y muestra la importancia que parece tener control del cuerpo para los gitanos. Leonardo, llevando un año de relación con otro gitano, un día ambos son descubiertos por la mujer de este. Como analizaremos esto supone un gran conflicto entre las familias implicadas y la movilización de los clásicos mecanismos gitanos de resolución de conflictos, los mayores de estas familias se reúnen y buscan una solución. En esta búsqueda de esa solución se realiza una narración de los hechos, se explicita la relación homosexual

entre estos hombres. En una de las fases de la resolución del conflicto, Leonardo es llamado y se le pregunta por la cuestión. A pesar de que él lo niega, se habla de su relación homosexual, se explicita delante de sus padres, su abuelo, sus tíos y se da por hecho que es verdad y que él miente. Todos los saben, pero a pesar de ser algo ya público en su grupo familiar, pasado ese momento esta cuestión nunca se vuelve a hablar y más importante aún en este contexto, el control de los afectos de forma pública, la gestión de los actos corporales cuando estos expresan prácticas afectivas homosexuales, sigue marcando a Leonardo.

Nos paramos brevemente en este extracto, que amplía este análisis:

*“[gritos y llantos], le he guardado respeto al papa toda la vida, llevo 20 años muerto en vida, yo no puedo más, estoy muerto [llantos]. Yo te quiero mama, y voy a estar aquí para lo que necesites, pero tengo que hacer mi vida, no hago nada malo. Yo nunca te he mentado, os he guardado respeto, pero el papa ya está muerto, déjame que viva un poco. Me habéis hecho un desgraciao, ya estoy viejo, ya nadie quiere estar conmigo, no he disfrutado por vosotros”*

Esta conversación que escuché y grabé una tarde, resulta especialmente dura y a la vez relevante ya no únicamente para la cuestión que estamos abordando en este capítulo, sino en toda esta investigación. Este gitano al que pude conocer unos días después de ser testigo de esa disputa con su madre, tiene cuarenta años y vive en un céntrico barrio de Madrid. Después de prometerle absoluto anonimato me explica la disputa que escuché. Él contaba que desde su juventud tomo plena conciencia de su “homosexual”, pero que no podía desvelarlo, pues su familia era muy respetada por los gitanos. Me cuenta que: nadie se podía dar cuenta de lo suyo. Desde

entonces empezó a controlar sus movimientos corporales, a salir con payas para que lo vieran en el barrio y tener alguna que otra experiencia sexual con hombres en la casa de campo, a altas horas de la noche donde nadie pudiera verle. Me cuenta que ahora ya no puede seguir escondiéndose, su padre y sus abuelos han muerto, “hasta ahora los he *respetado*, por encima de mí, pero ya no puedo más, no quiero morirme sin saber lo que es vivir, sentir que un hombre me quiere y duerme conmigo”. Por respeto a los hombres “de respeto” de su familia, eligió ocultarse, pero la muerte de su padre hace un año supone para él la oportunidad de cambiar su situación. La pelea, en que se sitúa el extracto anterior, se debió a que le acaba de contar a su madre que iba a buscarse un piso e irse a vivir solo. Me cuenta que desde el principio su madre lo ha sabido, pero que ella nunca le ha dicho nada. Su madre tiene miedo al juicio público del resto de gitanos, ella sabe que entre los gitanos los rumores ante la ruptura de las normas se mueven con mucha rapidez.

Aquí “el respeto”, se desvela en su vida como dispositivo de sujeción altamente efectivo. Durante veinte años, ha controlado su cuerpo y sus necesidades, se ha ocultado y teatralizado de forma consciente una vida normativa. Y este control ha sido autoejercido de forma voluntaria. Se desvela aquí uno de los puntos clave para entender la alta efectividad de este dispositivo a la vez del sistema político gitano. El propio individuo se sujeta y disciplina de acuerdo a las normas del grupo. Cuando hablamos de voluntariedad diferenciamos de libertad. El individuo es creado dentro de un sistema normativo, y por lo tanto éste forma parte de él. La presión o acción activa exterior que le obligue abiertamente a realizar una u otra acción no existe. No existe una acción por parte de personas del grupo, sea de forma verbal o física, que le obligue a ocultar su orientación sexual e identidad, a controlar sus movimientos corporales o sus prácticas sociales o sexuales. Cuando el individuo se autodisciplina, se autosujeta y controla, lo hace porque en su proceso constitutivo se le ha inscrito que ese es la forma de

estar en el mundo de comportarse para ser quien es y quien debería ser. Las normas de comportamiento, las jerarquías sociales por lo tanto se manifiestan como constitutivas. Los individuos, sus cuerpos y sus prácticas solo pueden existir dentro de los límites marcados por los esquemas reguladores de cada sociedad (Butler, 2002). El sujeto puede, como vemos, agrietar el sistema con prácticas no normativas, pero estas acontecerán dentro de los marcos que tiene para organizar y desarrollar sus vidas.

Para este gitano no “respetar” supone más que un verdadero cuestionamiento, sino también poner en duda a quienes encarnan el poder dentro del grupo, los hombres mayores de la familia. La efectividad de estos dispositivos, por lo tanto dependerá de una correcta labor de sus miembros a la hora de construir a sus individuos, pues será ellos los que deberán autogobernarse, sujetarse a lo largo de su vida. Y en la vida de este hombre y de muchos de los gitanos y gitanas que he conocido esto se cumple claramente.

Recuerdo claramente a María otra gitana. A María hace años que la conozco y su historia no ha variado. Cuando la conocí era una gitana soltera de casi cuarenta años, ahora los sobrepasa sobradamente. Desde que la conozco no ha tenido parejas estables y únicamente algún encuentro casual. Una tarde sin yo preguntarle decidió contarme su historia. Extraigo algún retazo que realmente profundiza en esta cuestión:

*“yo era una mocica, así llamamos los gitanos a las gitanas jovencicas, y yo ya me daba cuenta que las cosas eran así. Yo ya lo sabía. Yo estaba de muy buen ver, con mi cinturita, mi melena negra hasta el cielo, tenía yo muchos mozos roneándome. Pero a mi no me interesaban, yo le daba largas y largas a mi mama, yo le decía que no quería pedirme ya, que ninguno me gustaba y mira que mi mama estaba siempre ahí encima. Pero han pasado los años y yo aquí cuidando de mis papas, yo no me puedo ir a ningún lado, y ya a mi edad que me queda, ser una moza vieja,*

*yo les tengo un respeto muy grande, no me puedo ir a ningún lado”.*  
(María, 14 /03/ 2008)

Así, el “respeto”, se muestra como un dispositivo central en la vida de gitanas y gitanos. Un dispositivo que supone pertenencia a la mismidad gitana, pues supone el cumplimiento de las normas que definen lo que es ser gitano o gitana.

A su vez, guardar respeto conllevará la aceptación y reproducción de las normas y mandatos que el sistema político gitano impone. Guardar respeto supone a su vez la aceptación y reproducción de las estructuras jerárquicas sociales gitanas. Supone organizar una vida alrededor del intento de cumplimiento de esas normas. Guardar respeto para los gitanos es ser. Gay Blasco, hablando de las mujeres gitanas dirá: “el cuerpo de la mujer gitana y sus usos y formas será un cuerpo que respeta, que se comporta según las normas. Ese cuerpo se convertirá en una de las piedras angulares de la identidad común de los gitanos (Gay-Blasco, 1999: 130), pues es diferente del de las payas que no respetan a sus “hombres” ni a sus mayores.

El respeto se desvela como una tecnología potentísima de subjetivación que se aprende desde la infancia. Gitanos y gitanas aprenden tempranamente que su cuerpo y el desarrollo de las técnicas corporales están en el centro de esta tecnología. Siendo estos los espacios privilegiados donde el poder se introduce, disciplina. Vestirse, peinarse, la elección del color de la ropa, largaria, forma de mirar, fórmulas de saludo o cariño, obediencia, dar prioridad en los momentos de consumo, ocupación del espacio, y un largo etc., todo ,y mucho más, gira en torno al respeto.

Al mismo tiempo vemos que este dispositivo está altamente relacionado con el “escrúpulo” del que hablamos antes. Pues como decíamos a pesar de que este dispositivo recae en todos los individuos gitanos, será en los cuerpos y vidas de las mujeres donde más peso tendrá.

Las mujeres gitanas serán las depositarias de la pureza de la raza (Thede, 2000: 179), donde los cuerpos femeninos tendrán una relevancia central en la guarda de esta pureza, que se traduce en un gran desarrollo de formas de control y autocontrol del cuerpo y de las técnicas corporales.<sup>33</sup> Y precisamente como veíamos en los primeros extractos de las entrevistas los cuerpos, sus técnicas corporales estarán altamente reglamentados, y a su vez controlados. Llevar un escote muy amplio, fumar delante de padres, hermanos o marido, mirar demasiado fijamente, etc. supondrá directamente una falta de respeto hacia estos.

#### 4. Concluyendo con el cuerpo

A lo largo de estas páginas hemos visto la centralidad del carácter corpóreo de las prácticas identitarias étnicas y de género y como las dinámicas de pertenencia o exclusión a una mismidad étnica o de género utilizan a lo corporal como un espacio privilegiado de acción (Portier, 1999). El cuerpo de cada gitano y gitana refleja y negocia cotidianamente una identidad, una pertenencia al grupo que posibilita el reconocimiento visible y rápido de cada individuo. Esta proyección y su consecuente y esperado reconocimiento están destinados tanto al interior del grupo como al exterior, ante los payos.

La alteridad derivada del ethos negativo gitano en la que se han construido los gitanos y gitanas a lo largo de la historia y la vulnerabilidad y riesgo ante los continuos empujes aculturizadores y domesticadores de las instituciones de poder y disciplinamiento suponen una continua demarcación de pertenencia. Gitanos y gitanas marcan/construyen con su cuerpo y sus prácticas cotidianas los límites entre el afuera y adentro que los sitúa en un espacio de inteligibilidad posible. Esta demarcación es llevada a cabo mediante la articulación de una serie de dispositivos que a su vez

---

suponen control. Unas formas de control domesticador que toma el cuerpo generizado y racializado como principal espacio de acción.

Ser gitano, ser gitana es convertirse en una mujer, en una gitana y en un hombre, en un gitano, modelando el cuerpo a una posibilidad histórica determinada que enuncia qué es ser mujer, qué es ser hombre y qué es ser gitano. Vemos entonces cómo el cuerpo es dirigido a ser un signo cultural, un mediador y creador cultural dentro de las posibilidades históricas y políticas en la que existen los gitanos españoles. El cuerpo desde su nacimiento es dirigido a partir de múltiples estrategias de sujeción a ser un cuerpo en y para un grupo bajo toda una serie de códigos normativos. En este contexto los gitanos y gitanas LGTB a partir de determinadas prácticas estéticas, movimientos, posiciones y formas de uso del cuerpo en su práctica cotidiana visibilizan la artificiosidad de esos cuerpos gitanos naturalizados y esencializados.

La existencia cotidiana obliga al grupo a objetivar todo una serie de normas de cómo ser gitano a partir de lo corporal. Por lo tanto, los cuerpos de estos y estas gitanas, se convierten en un espacio de resistencia y negociación que en muchas ocasiones no las aparta del espacio de la liminalidad.

Dos son los dispositivos de control sobre el cuerpo que destacan. Estos surgirán en los diversos nodos de intersección entre los dispositivos identitarios de raza y sexo-género y bajo un marco de inteligibilidad que tal y como vimos se asienta de forma bipolar y enfrentada entre lo payo y lo gitano y entre lo heterosexual y lo homosexual. Estos dos dispositivos, “escrúpulo” y “respeto”, actúan gobernando cuerpo y prácticas. Lo puro y lo impuro, aparecerán como dos polos entre los que el escrúpulo, el “marimé” para los gitanólogos, situará a los individuos a partir de sus prácticas y de lo cerca o lejos que estas estén de los códigos normativos gitanos.

Ambos dispositivos comparten una serie de características y formas de acción a través de los cuales gitanos y gitanas y sus cuerpos son



sujetados, siendo sancionados y reconducidos hacia la “normalidad”, cuando se produce un desvío de esta ficción. Pero ambos dispositivos están introducidos en la subjetividad de gitanos y gitanas, pues serán mayoritariamente ellos y ellas quienes se autosujeten y reconduzcan hacia la norma que les otorga precisamente la pertenencia gitana y sin la cual su yo subjetivo entra en conflicto. Precisamente en la interrelación de ambos reside la gran efectividad de estos dispositivos y el “éxito” de las lógicas y estructuras de poder en la cotidianeidad de los gitanos. El “respeto” a las normas, a través del respeto a quiénes las encarnan en las jerarquías sociales gitanas y el cuidado extremo para conservar la pureza del cuerpo- el “escrúpulo”, huyendo de la contaminación, tendrán el cuerpo como espacio central de acción en la cotidianeidad de gitanos y gitanas.

Finalmente vemos que, tal y como adelantábamos en las primeras páginas de este capítulo, el cuerpo es una creación cultural, una fantasía encarnada en la cual, sobre la cual, mediante la cual y a partir de la cual se establecen las interacciones del individuo con su contexto social y político y viceversa. Unos procesos de aprendizaje, unos usos del cuerpo, una imagen determinada, en sí una identidad corporal (Esteban, 2004) que acontece en un espacio cultural y político concreto y por lo tanto será en y para este contexto. Así el cuerpo resulta ser más que un conglomerado finito de carne, huesos y mucosas y fluidos varios. Una frontera entre el yo y el mundo que le rodea. Pues se desvela como un espacio fluido, plástico y altamente poroso, donde los límites son difusos y más bien una necesidad/acción del yo y del contexto social y político.

Los gitanos de los que hemos hablado en este capítulo nos muestran como las premisas consustanciales al propio sistema de poder- universalismo del cuerpo, naturalización y esencialización y finitud- son interiorizadas como regímenes de verdad incuestionables. Los individuos cuanto más cerca creen estar cerca de las imágenes y los discursos normativos menos ven las acciones del poder sobre sus cuerpos. Los gitanos

heteronormativos que he conocido raramente cuestiona los sistemas normativos, y las posibilidades que este ofrece. En cambio aquellos expulsados de la mismidad normativa por una u otra razón, concretamente gais, lesbianas y trans, ocupan un espacio privilegiado que les permite hacer conscientes los regímenes de verdad y las acciones y formas de los sistemas de poder (Haraway, 1995). Siendo estos individuos los que con sus prácticas visibilizan la plasticidad y posibilidades de cambio que el propio poder quiere negar que existan. Es a su vez en estos individuos donde podemos encontrar múltiples prácticas de resistencia y cambio en torno a la existencia y acción corporal.

## **Capítulo IV. Ser y estar. Procesos de articulación desde la frontera**

**"La historia del sujeto es la historia de sus identificaciones, y no hay una identidad oculta que deba ser rescatada más allá de la última identificación. Hay por tanto un doble movimiento: por un lado, un movimiento de descentramiento que evita la fijación de un conjunto de posiciones alrededor de un punto preconstituido. Por el otro, y como resultado de esta inestabilidad esencial, se desarrolla el movimiento contrario: la institución de puntos nodales, fijaciones parciales que limitan el flujo del significado por debajo del significante"**

Chantal Mouffe

## **1. Introduciendo la Identidad. Darse cuenta. Descubrimiento, Autodesvelamiento y Construcción de un yo ¿im?posible.**

En algunos espacios de producción teórica se argumenta que la identidad tal y como la pensamos hoy, desde el occidente blanco y de origen judeocristiano es una “invención moderna”, una construcción fruto de las prácticas y usos de la modernidad consolidada desde lo individual (Hall, 2003). Escobar (2005), afirmará que la identidad en determinado momento de la historia se transformó en la tecnología encargada de construir a los individuos, manejada por toda una serie de estructuras de control y domesticación. En ese momento de la historia, la modernidad, la identidad se construirá en base a unas formas concretas de alteridad y diferencia absolutamente necesarias para la consolidación de esas formas de dominación [para la producción del territorio y del capital (Cabezas y Bernam, 2013; Grosberg, 1996). Todo esto nos lleva a pensar que la identidad se articula como un instrumento creador de espacios semiótico-materiales de anclaje, noray (puntos de amarre de los barcos) identificativo que articula otredades y semejanzas productoras de subjetividad y colectividad, de mismidades individuales y colectivas. (Hall, 2003; Butler, 2004, 1999).

Al revisar la literatura científica en busca de gitanas y gitanos nos damos cuenta que tanto en los estudios gay, feministas, como postmoderna-queer, estos sencillamente no están, no son y por ende no existen. Ahora bien, a pesar de no haber sido nombrados, aquellos que se llaman y son reconocidos gitanos y gitanas y tienen prácticas o identidades LGTB existen. Y más aún, su realidad cruzada con las miradas de Foucault, Stuart Hall o Judith Butler, entre otros, nos conducen a espacio de pensamiento tan

interesante como complejo. ¿Cómo se construye por lo tanto la identidad gitana no heterosexual ¿hablamos de un proceso "voluntario" de descubrimiento y construcción del yo? ¿Quién o qué promueve esa aparición de la identidad LGTB.

Parece ser que la mayoría de estos autores coincide en pensar las identidades como artefactos históricos, contruidos, ficcionales, cambiantes y contextuales como partes esenciales de las tecnologías de control modernas<sup>34</sup>. Abordar esta cuestión en los gitanos y gitanas con identidades y prácticas LGTB nos exige abandonar la creencia de que en occidente hay unas formas homogéneas de pensarse, construirse y relacionarse bajo las tecnologías identitarias gay y gitano, coincidentes o no.

Pensar la identidad conlleva acercarse a la problemática cuestión del sujeto, de los procesos de subjetivación, de sus prácticas y discursos sobre si mismos y sobre el contexto social que lo rodea. La identidad supone adentrarnos en uno de esos espacios trampa como argumenta Stuart Hall (2001). A pesar de esos riesgos y la gran dificultad que ha supuesto en la redacción de estas páginas, el devenir de esta tesis doctoral nos lleva a ella de forma inevitable una y otra vez. Pensar la identidad de estos gitanos y gitanas nos acerca especialmente a cómo estos y estas que habitan espacios no heterocentrados han desarrollado y desarrollan toda una serie de estrategias de vida a partir de/a pesar de/en ese artefacto, en busca de una vida mejor.

---

<sup>34</sup> Para Rose(1996) el hecho de que nos experimentemos a nosotros mismos como sujetos es el resultado de la acción de una variedad de tecnologías que toman como objeto los modos de ser humano. Las tecnologías son ensamblamientos híbridos de conocimientos, instrumentos, instituciones, personas, normas y espacios sustentados a nivel programático por ciertos presupuestos y objetivos respecto de los seres humanos. Foucault marcará la escuela, la prisión, el hospital o el psiquiátrico como ejemplos de un tipo de tecnologías disciplinarias que mediante procedimientos de vigilancia jerárquica y sanción normalizadora construye a sujetos disciplinados. (Foucault, 1977)

Para comenzar recurro a una de las entrevistas que se realizaron a Antón. Este es un Gitano gay, tiene 27 años, vive con sus padres en Madrid, trabaja en el mercadillo con estos y no ha confesado su homosexualidad, terminó la ESO hace unos años y en ocasiones piensa el volver a estudiar algún modulo profesional, pero al final nunca lo hace. En esa entrevista nos centramos especialmente en hablar sobre su infancia y adolescencia en lo referente a sus primeros encuentros homoeróticos y sexuales. Él mismo, desde nuestro primer intercambio, comenzó a hablar este asunto. Antón habla de su primera relación consciente a los 9 o 10 años en casa de su abuela paterna con uno de sus primos.

*“aquello fue una violación más que otra cosa, yo el verano lo pasaba en casa de mi abuela en Albacete, mientras mis padres se iban a coger tomates a Alicante. Uno de mis primos que tenía 16 o 17 años, que dormía conmigo, una noche empezó a tocarme, pero vamos todo, e hizo que yo le tocara,[...] la verdad que a mi aquello no me gustó al principio. Yo sabía que eso no estaba bien. Bueno las siguientes veces fui yo quien lo busco. Yo solo sabía que no estaba bien pero no pensaba en que era homosexual. De hecho sigo pensando que quizás lo que soy es bisexual.”(16/10/2009)*

A los dos años de esa entrevista, una tarde quede con él a tomar un café. Estuvimos más de dos horas hablando sin parar de hablar, en dos años nos habían pasado muchas cosas a ambos. En esas dos horas, en múltiples ocasiones, se definió como gay o incluso utilizó el término marica. Poco a poco me fui dando cuenta de ello y le pregunté directamente, pues antes nunca se lo había escuchado. La respuesta nos conduce a una de las tesis centrales de de la antropología de la sexualidad (Altman, 2006): la identidad homosexual como constructo disciplinario biopolítico no penetró de la

misma manera en todos los sujetos y grupos culturales, pero si se está produciendo un proceso de transnacionalización que da lugar a diálogos e incorporaciones desiguales en contextos locales. La identidad homosexual ha ido. La incorporación de este dispositivo a los gitanos LGTB ha seguido una dinámica propia y entre otras razones, porque se inscribe en la dinámica de relación entre gitanos y payos, como estamos argumentando, y gracias a las diferentes revoluciones tecnológicas, donde destacaran los desarrollos de los medios de comunicación y sobre todo de internet, a los que los gitanos lejos de resistirse se han incorporado masivamente. Al respecto Antón me dice:

*“Yo nunca había oído eso de gay, si había oído lo de marica o bujarra, como insulto, se lo decíamos a los payos cuando nos peleábamos con ellos. Yo no era gay, no era nada, yo hacía cosas que sabía que no estaban bien, pero ya está. Ahora sé que soy gay de los pies a la cabeza, como sé que soy gitano de pies a cabeza.” (Antón, 11/11/2011)*

Antón no conocía la palabra gay u homosexual y, sobre todo, no sabía qué significaba reconocerse y ser reconocido a través de ella. Este descubrimiento supone un momento crucial en su biografía, pues conlleva el que una supuesta realidad "esencial y originaria" le sea desvelada. A partir de este momento, esta verdad que el sentía habitar y no conocía, libera al sujeto del espacio del no ser y le otorga una subjetividad, un cuerpo y especialmente una guía de cómo andar hacia el futuro y también una forma pensar e incorporar su pasado de una forma congruente con sus deseos y realidad actual. Nicolás, Gitano gay, 22 años, también vive en Madrid, en un barrio de viviendas sociales mayoritariamente habitado por gitanos y trabaja en el mercadillo con sus padres, no ha confesado su homosexualidad, hablando de esta cuestión cuenta:

*“para nosotros, siempre se dice que los payos son poco hombres, que son eso[...], o bueno a veces cuando un gitano hacia cosas que no estaban bien pues se decía que era poco hombre, que era un maricón”.(Nicolás, 11/11/2011)*

Volviendo con Antón, podemos ver como conocía la injuria marica, pero sentida hacia los payos, como constructo alterizante que describe la diferencia los hombres payos y gitanos por la carencia de masculinidad de los primeros. La realidad, que para él suponía la injuria, no era un espacio posible, sino un espacio de sufrimiento. Ser “maricón”, “ser poco hombre” en este caso significa que determinadas prácticas no cumplen los requisitos para ser definido como hombre. Si tomamos conciencia de que ese acto enunciativo supone un acto inmediato de expulsión de la masculinidad, nos vemos obligados a pensar en las emociones que puede desatar, especialmente el miedo a dejar de ser y pasar a ser otra cosa inferior y no valida. La ocupación de ese espacio de otredad no masculina para Antón supone habitar un espacio de sufrimiento. Y ante esto Antón intenta que Dios le cure y acude a la iglesia evangélica, reza pidiéndole a Dios que le cambie, que le normalice:

*“fatal, lo pasé fatal, ahora lo acepto, pero yo no quería ser esto, esto era malo” (Antón, 13/12/2009)*

Esta narración se repite en varias entrevistas con Antón y cuando habla de esto su semblante cambia y se hace presente una expresión que interpretamos como taciturna y seria.



En este punto surge una cuestión ampliamente analizada: el cómo las palabras hacen cosas, sobre todo hacen vidas (Austin, 1981) . Para Antón, el conocer el concepto gay y todo su entramado simbólico ha supuesto consecuencias materiales en su vida y en su cuerpo. El acto de enunciación y recepción de la palabra gay, lesbiana o trans entre otras cuando es leído por muchos gitanos LGTB no actúa como una mera descripción enunciativa de una realidad. Para ellos y ellas, esto suponía quiebra en el rumbo de sus vidas. Este joven gitano, al leer y escuchar la palabra gay, al percibir los significados que supone encuentra en el artefacto identitario gay un espacio posible de vida. Un espacio de subjetivación en el que existir, y que durante mucho tiempo no tenía. Un espacio que, con todo, es a la vez altamente problemático:

*“eso [gay] no lo quería yo, me entraban los sudores al pensarlo, pensé hasta en matarme, pero menos mal que el Señor no me dejó hacerlo [...], yo no paraba de pensar de ver hasta porno normal, pero nada yo solo miraba al payo”.*(11/11/2011)

Tal y como apuntamos en la página anterior partiendo de las palabras de Antón, ser gitano, es ser hombre, comportarse como tal y por ende es no ser mujer, no homosexual. Ser exige buscar cumplir todo un conjunto de normas y formas de estar en el mundo, su cumplimiento lo situará en el espacio del ser o del no ser.

Para Antón el ser nombrado como gitano suponía una verdad incuestionable y naturalizada. Él reconoce su estar en el mundo desde ahí. En todas y cada una de nuestras conversaciones se hicieron presentes frases como: “yo como gitano”, “yo soy gitano”, “nosotros los gitanos” situando así lo que trata de comunicar y a la vez justificando un contenido a dicha pertenencia. La asignación de la identidad se encuadra en el modelo de la

interpelación althusseriana, que actúa mediante un acto interrelacional de habla, mediante la enunciación de un nombre para crear al sujeto, un acto constante, repetido y naturalizado.

Austin (1962) distingue los actos de habla en constatativos, en los que enunciado se refiere a un hecho externo de forma descriptiva. Estos pueden verdaderos o falsos en función de que se correspondan o no con los hechos a los que se refieren. Los actos performativos serán aquellos cuya enunciación supone un cambio en la realidad a la que nombran. Butler apoyándose en las críticas derridianas a este esquema (Córdoba, 2003) nos dirá que todo acto de habla ciertamente es realizativo y constitutivo de realidad. El acto aparentemente inocuo de nombrar produce realidad. El que Antón al nacer fuera nombrado como gitano y como niño, a pesar de poder pensarse como una mera descripción supone directamente un acto de constitución. Él es un sujeto dentro un conjunto normativo que supone la adscripción a ser gitanos y ser hombre y la introducción en una serie de prácticas relacionales cotidianas que lo han constituido. Y de hecho el que sus deseos por otros hombres no le permitan cumplir aquello que está destinado a ser supone un gran sufrimiento para él.

Cuando las madres o padres de muchos de mis informantes al enterarse de que sus hijos tienen deseos o prácticas con personas de su mismo sexo, una de las primeras sentencias que les han dicho es: “tú eres gitano”, “tú eres una gitana” “eso que haces no puede ser”. Estos progenitores encuentran una incongruencia lógica, la propia definición de hombre y gitano, de mujer y gitana no lo permite. El acto nominativo produce a gitanos y gitanas estableciendo claramente las coordenadas de su existencia en el entorno relacional. De hecho uno de los piropos más comunes cuando alguien hace algo que es valorado positivamente se le dice “mira que gitana”, “es un gitanos de verdad”. Y cada vez que esto sucede se está reafirmando el acto de habla inicial que lo constituyó, actualizando una economía política y moral gitana. Cuando ocurre lo contrario y se duda de

su gitaneidad, supone la llamada de atención del riesgo de dejar de pertenecer a la red de relaciones simbólico-materiales en la que hasta el momento está inserto el sujeto. Los significados sociales definitorios de la gitaneidad y la homosexualidad son inscritos en esos cuerpos y subjetividades por este acto de nominación definitorio.

Malena, gitana lesbiana, 39 años, trabaja con menores en situación de vulnerabilidad, vive sola desde más de una década, la relación con sus padres es muy tensa y esta tensión comenzó cuando sus padres se enteraron que tenía novia. En estas palabras nos narra una de las múltiples peleas que se sucedieron. Malena contaba:

*“yo no te he parido para esto, me decía mi mama,<<gritaba como una loca>> y que me tenía que pedir con un buen gitano y ser una gitana como se debe, que eso que haces está mal, muy mal, así no eres tú, eso de payas, que eso me pasa por ir con payas”. (Malena, 8/10/ 2011)*

Para la madre de Malena, la identidad y prácticas de su hija, estaban marcados antes de que naciera. Su madre grita no entendiendo qué sucede y tratando de que Malena vuelva ser lo que debe ser.

Antes del propio acto de interpelación que supuestamente constituía a Malena en niña gitana, ella por nacer cómo y dónde nació (en un contexto gitano y con genitales identificados como femeninos) supuestamente poseía una interioridad (Butler, 1997) que le dirigía a ser “normal”. La propia madre dice, “así no eres tú”. Al parecer Malena “es” esencialmente mujer y gitana y ser lesbiana no es una posibilidad. Precisamente este supone uno de los ejes centrales del argumento butleriano de la concepción performativa del género: el sujeto es aquello que la norma le muestra como la única opción. La inteligibilidad del sujeto dependerá de la posibilidad de ser interpretado a través de esa norma.

Los gitanos que he conocido han tenido discusiones parecidas a las de Malena. A la mayoría de ellos y ellas les han expresado la imposibilidad de ser de otra manera que la que la norma manda.

Butler (1997) nos habla de unas subjetividades que son construidas a partir de un proceso performativo, interrelacional de la recepción de actos de discursivos esenciales y de la repetición de las prácticas e ideas que ellos suponen. Así la identidad se nos desvela como artefacto destinado a <<funcionar como un punto de identificación y adhesión>>(Hall, 1996/2003: 18-19) a una norma y por lo tanto a un nosotros, en este caso a un nosotros gitanos y diferenciarse de unos otros, los payos. Ese proceso performativo que construye al sujeto dentro de la propia norma gitana da como resultado al propio sujeto; en sus emociones, necesidades, técnicas corporales (Mauss, 1971). La norma no supone una exterioridad que estos gitanos obedecen o no, ellos y ellas son lo norma y cualquier desvío de la misma supone un conflicto interior a resolver. Antón en este sentido contaba :

*“al principio cuando empecé a verlo por internet no sabía lo que era, pensaba, eso y será algo de payos americanos, poco a poco fui viéndolo en el Bakala o en Chueca(portales de contactos), yo solo sabía que no era normal, que a mí las chicas nada, qué yo estaba deseando que viniera mi primo, pero gay no[...], yo lo pasaba muy mal, que iban a decir los míos si se daban cuenta, qué iba a hacer yo cuando empezaran a empujarme para que me pidiera con alguna gitana”. (Antón, 11/11/2011)*

Antón continúa la conversación narrándome como poco a poco fue descubriendo cómo era ser homosexual o gay:

*“Yo no sabía que hacer, como comportarme, vamos ni casi como se follaba, [...] Santo internet, yo se lo debo todo a internet (risas)[...]. A ver, yo soy gitano y no soy como los payos, pero así empecé a ver como se ligaba por el chueca, como se vestían, cantantes gais, y sobre todo otros gitanos gais. Yo conocía a otros gitanos que se acostaban con gitanos, mira mi primo que ahora es el más Hetero, pero hasta hace muy poco en cuanto podía venía a buscarme, a metérmela. Pero en el chueca, en el foro del secretariado empecé a conocer a otros gitanos que decía que eran gais ”. (Antón, 11/11/2011)*

Su reconocimiento en el artefacto gay fue acompañado del aprendizaje de todo una serie de comportamientos y prácticas que finalmente implican un proceso de subjetivación identificativa (Adam et al., 1999; Altman, 2001).

En las anteriores páginas estamos hablando de un proceso performativo de identificación y desidentificación. Como adelantábamos, este proceso de des-identificación actúa a través de la diferenciación realizada a partir de la movilización de artilugios discursivos de marcación y ratificación de fronteras que se inscriben en el sujeto, en su cuerpo y en su mente, definiéndolo como un yo-objeto-sujeto diferente y común a otros objetos-sujetos. Un proceso en el cual la persona bajo este poder constructivo de la performatividad da un sentido práctico a su cuerpo. Pero no solo como cuerpo en sí, sino también la forma de ocupar el espacio, su localización en términos de coordenadas culturales.

La identificación podríamos definirla como el proceso mediante el cual el sujeto construye una identidad en el <<adentro>>, en la mismidad<sup>35</sup>, desidentificándose a la vez frente al <<afuera>>, la otredad. Los y las gitanas cuyas prácticas o deseos los sitúan en el espacio de la otredad se definen en función de esas mismas lógicas, creando un espacio del nosotros

---

gitanos gais, frente a los “heteros”. Esta cuestión podremos apreciarla especialmente cuando hablamos de las redes creadas en el ciberespacio y fuera de él. Los procesos de identificación de un nosotros gitanos gais se materializa en la creación de unas redes afectivas, sociales y sexuales, y en los procesos de negociación de la propia subjetividad y de los modelos de relación de pareja, con el grupo gitano y con la sociedad paya.

En la narración vital de la infancia de Justo [lo nombro en su nombre masculino pues nunca llegó a decirme su nombre femenino de destino] existen numerosos relatos que nos dan muestra de este proceso performativo de subjetivación. Justo es un gitano trans, tiene 22 años, nació y vive en una ciudad periférica de una gran ciudad industrial con sus padres. Uno de los episodios más llamativos aparece cuando nos habla de sus siete u ocho años:

*“Yo me acuerdo que con 7 y 8 añitos, yo ensayaba, como moverme, como ponerme y comportarme como un hombre, yo me ponía delante de un espejo y hacía posturas, ensayaba, pero yo no sabía andar así, yo no podía, yo ya era diferente, yo siempre he sido una persona super femenina, pero vamos me controlo, mientras no sea mujer, mientras esté aquí, y no tenga dinero ni trabajo me toca controlarme”. (Justo, 14/04/2011)*

Junto a internet, tanto para él como para otros gitanos y gitanas entre los 16 y 30 años, la televisión también supuso un punto central a la hora de conformar su identidad y por ende de construir una vida unas formas de vivirla. Personajes como Jesús Vázquez, Jorge Javier y otros gais públicos en diferentes programas de entretenimiento, además de ciertas películas norteamericanas televisadas en los canales generalistas a los que los gitanos y gitanas también tenían acceso, creaban un espacio de posibilidad.

*"Tenías que haber visto la cara de mi mamá y de mi papá cada vez que aparecía uno de estos gays famosos en la tele o en alguna película, la tele se apagaba al minuto, pero lo poco que me dejaban ver, desde pequeño lo recuerdo muy bien y si ellos lo quitaban por algo era." (Justo, 14 /04/ 2011)*

Justo enuncia experiencias en las que él era consciente de la sanción moral de su familia ante la existencia de determinados sujetos. Él sabía que existían, y en esa sanción aprendió la existencia de un arquetipo de sujetos que existían a los que él no se debería de parecer. Boellstorff (2003) en sus investigaciones en Indonesia nos resulta ciertamente iluminador para ver como los procesos de adquisición de identidad gay, lesbiana y transexual en el contexto que estudia encuentra muchos paralelismos entre los gitanos españoles, al seguir una lógica muy similar. Boellstorff analiza cómo a través de los mass-media, otras fórmulas de nombrarse o reconocerse que precisamente no acababan de corresponderse con los artefactos identitarios biopolíticos; gays y lesbiana. Y cómo las formas tradicionales son relegadas al pasado y estas modernas formas de identificación son abrazadas por los y las indonesias convirtiéndose en gays y lesbianas. A la vez observa cómo sujetos que anteriormente no se reconocían bajo una identidad comienzan a hacerlo a partir de la efusiva presencia en los medios de estos discursos occidentales, incorporando no solo una identidad sino todo un conjunto de prácticas cotidianas. Esto nos enfrenta a la cuestión ya argumentada, la identidad es una construcción, un artefacto que se adquiere en un proceso de socialización performativo y que es el principal instrumento de la acción de las tecnologías de subjetivación (Rose, 1996).

## 1.2. Identidad gitana, Identidad Gay: Artefactos biopolíticos en conflicto.

Hasta este momento, nos hemos centrado en analizar cómo irrumpe en la vida de los gitanos y gitanas el artefacto identitario homosexual a partir del conocimiento de éste en tanto que actos discursivos. Pero analizar esta cuestión en el caso de los gitanos no es posible sin plantearse cómo se negocian las identidades gitana y gay.

Con el capitalismo de consumo y las posteriores fases del mercado global se complejizan los procesos identitarios ya que se multiplican los efectos dislocatorios de la identidad (Laclau, 1993). Cuantos más espacios existen, mayor es la fragmentación que sufre la identidad social y la posibilidad de imponer una identidad homogénea. Por lo tanto, se aumentan la movilización de estrategias que establezcan en la medida de lo posible esa dislocación, intentando con mayor fuerza crear una ilusión de estabilidad e inmutabilidad. Entre los gitanos y dado sus procesos específicos de migración a la ciudad y de intensificación de inserción en la sociedad mayoritaria, estos intentos son continuos desde finales de los años 70. En esta época, da comienzo un ciclo realmente crucial en cuanto a la movilización de tecnologías de control dirigidas a los gitanos. Seleccionamos un fragmento de un pequeño libro escrito por la cantaora Lole, sobre el Tío Casiano:

*“No abandonamos a los ancianos, somos muy amantes de los hijos y nuestros padres, nunca haríamos nada por dañarlos. El hombre gitano significa mucho en nuestra gente, es él quien hace y deshace, [...] Las mujeres solo dependemos del marido y tenemos que estar dispuestas a obedecer lo que manden”. (1992: 45-46).*



Pero estas estrategias estabilizadoras y protectoras, que en este caso se travisten de inmutabilidad, de verdad secular, acaban por crear un contexto donde surgen nuevas identidades. La aparición de nuevos otros pone en peligro esa identidad protegida, a cuestionarla. Como pez que se muerde la cola, las estrategias homogenización y rigidez del “Somos” movilizan discursos más homogenizantes y cerrados si cabe. San Román (1997) nos habla de cómo en la realidad de los gitanos con su venida a la ciudad y la intensificación de los contactos con la sociedad mayoritaria y sus estructuras económicas, políticas e institucionales, se desata una tendencia de blindaje de la identidad gitana más fuertes que nunca antes. Coincidiendo con la democratización española y la postindustrialización, a partir de 1975, gran cantidad de población sería absorbida por las periferias urbanas de reciente creación, los gitanos también formarán parte de esta dinámica (San Román, 1979, Jimenez Adelantado, 1994).

La identidad gitana, grupal e individual, en determinados momentos de peligro sentido tiende a homogenizarse frente a las diferencias con el otro. Desconocemos si en la historia pasada gitana han existido momentos donde ese empuje y peligro han sido menores y por lo tanto las estrategias identitarias gitanas se han relajado, no necesitando adoptar formas rígidas. Pero lo que sí conocemos en estas últimas décadas, incluso anteriormente, son espacios donde los gitanos han sentido un menor peligro y empuje de la llamada sociedad mayoritaria. De hecho en el ejemplo que nos ofrecen muchos gitanos de pequeñas ciudades o pueblos de Andalucía o el Levante mediterráneo, confirma este argumento. En aquellos espacios donde se siente más peligro, como la gran ciudad, con una mayor fuerza de las tecnologías de poder -se calcula que en torno a 60% de los gitanos viven en ciudades medianas y grandes (CIS, 2006)-, se movilizan con más fuerza los discursos y prácticas protectoras identitarias homogeneizantes, al tiempo que se multiplican las oportunidades de realizar estrategias exitosas de acomodo a la sociedad mayoritaria. Estas tecnologías creadoras de verdades

sobre lo que se es y sobre todo sobre lo que no se es y no se deber ser acampan, mientras que según mi experiencia en pequeños municipios del levante como Santa Pola es totalmente diferente.

Entre mis diarios de campo correspondientes a ese periodo resaltan muchas anotaciones a este respecto. En aquellos años entre el 2001 y el 2002 se podía observar, una tremenda separación entre los gitanos del pueblo de barrio histórico con viviendas unifamiliares, los de toda la vida, y los gitanos de la capital de la provincia o incluso los gitanos que vivían en el pueblo que llegaron a finales de la década de los 90. Para muchos de los gitanos que conocí en esos años, los gitanos de la ciudad, eran contruidos y situados simbólicamente como gitanos diferentes a ellos, mas “rancieros”(interpretamos como más conservadores con respecto a las tradiciones), con los que no había que juntarse. De hecho al igual que nos narra Lagunas Arias (2005) el discurso diferenciador entre unos gitanos y otros venía pautado por el grado de modernidad de estos gitanos, frente a esos otros que llevaban menos tiempo establecidos y vivían en las periferias de grandes ciudades. Recuerdo unas palabras del “Tío Pepín” que decía:

*“A ver, todos somos gitanos, pero no somos iguales todos, ves que nosotros nos juntamos con los payos que somos amigos e incluso nos casamos con payos, aquí que si un gitano es policía, que si es concejal, que si es camarero o va al mercadillo y no es menos gitano, aquí las mujeres tienen mucha libertad, respetan las cosa que hay que respetar pero no están amarrás, y ya ves que en Alicante si te vas a las mil viviendas eso no es así, hay de todo, pero la mayoría ya ves, que si la droga, que si afrentas entre estos y aquellos, que si estudiar es de payos, para ellos todo es de payos, eso aquí no ocurre, ya ves cómo somos, mira mis nietos son los primeros del colegio” (8/05/2001)*

Estas palabras, no únicamente nos hablan de una diferenciación entre los propios gitanos. El Tío Pepin nos habla de procesos migratorios, de relación con la sociedad mayoritaria y especialmente de tecnologías de poder y control cada vez más difusas, y por lo tanto también de reacciones por parte de los gitanos y gitanas objeto de esas tecnologías de control ante el peligro que supone la diversidad. Son en estos espacios de peligro donde se desarrollan unas estrategias de cierre y un reforzamiento de la homogeneidad grupal sobre una serie de categorías normativas y sancionadoras que definen el nosotros frente a los otros.

Estas miradas y la realidad observada en el trabajo de campo nos enfrentan a la cuestión antes esbozada: las identidades son históricas, construidas, cambiantes y contextuales, pero especialmente son el resultante de unas prácticas de interacción. Por lo cual, abordar esta cuestión en los gitanos y gitanas LGTB, nos exige un esfuerzo por salirnos de esa creencia de que en Occidente, en Europa, en el Estado Español, hay unas formas homogéneas de pensarse, construirse y relacionarse como gay y como gitano. Otra cosa diferente lo constituyen toda esa serie de discursos normativos sobre “lo que se debe ser”, donde sí puede encontrarse un gran espacio compartido, con sus particularidades y con unas lógicas muy cercanas.

Las historias de vida, las entrevistas y las observaciones nos hablan de rupturas y continuidades, de cómo las lógicas identitarias modernas actúan como formas de control, de dominación y de construcción de individuos.

Y todo esto nos conduce a pensar que la identidad, a pesar de sus intentos de apariencia esencialista, natural y apriorística, si nos fijamos en la materialidad de la misma, supone un proceso paulatino de construcción y negociación continuo. Pero, como es consustancial a los procesos identitarios, las identidades se muestran como espacios naturalizados, sustantivizados y con apariencia de estaticidad con un origen aparentemente

cerrado que responde a las lógicas de unas tecnologías con vocación creadora de realidad.

Para muchos de los gitanos y gitanas que he conocido, particularmente aquéllos que dependen de forma más estrecha de sus familias, este artefacto ficcional que llamamos identidad gitana se muestra como imprescindible, como la única vía posible para ser y estar en el mundo. Muchos y muchas de ellos dan un gran énfasis y presencia en sus palabras a su pertenencia étnica y el estrés que les supone la puesta en duda de sus identidades por el incumplimiento de las ideologías referentes al género y uso del cuerpo. Esta cuestión la podemos observar con gran claridad en la conformación de su historia vital. Las biografías de muchos y muchas gitanas, expresan un énfasis en el mantenimiento de sus relaciones con la familia, sus roles de cuidado hacia ellos, las pautas de comportamiento significantes de respeto a las jerarquías por edad y género y el respeto de estructuras políticas como el matrimonio.

En las palabras de Leonardo el temor a la pérdida de ese anclaje está muy presente. Leonardo tiene 27 años, trabaja en la venta ambulante y vive con sus padres y hermanos en una ciudad media industrial. Sus padres conocen su homosexualidad, aunque él siempre lo ha negado. Leonardo, actualmente tiene una intensa vida gay nocturna, pero a la vez una relación muy intensa con sus primos y primas gitanos. Él contempla como posibilidad el exilio ante la intransigencia de su familia, pero al mismo tiempo también desea que en el caso de que esto se produzca con el tiempo se puedan retomar las relaciones con su familia.

*“mi madre creo que si yo salgo del armario con ellos, sería más comprensiva, pero ella se comería muchas cosas que luego la matarían, pero mi padre soltaría la furia, creo.” (Leonardo, 04/07/2011)*

El mismo continúa con estas palabras

*“si yo ahora, me fuera con mi barrio con un novio, cogido de la mano, sería un escándalo, vamos sería una afrenta para toda mi familia, pero vamos durante un tiempo, luego ya todo pasaría a la normalidad, pero vamos durante un tiempo sería el notición,”*

*“pero si tengo algo claro con respecto a mis padres, ahora no me planto, y si no me plante, y algún día tengo una pareja, no viviría aquí, me iría, pero antes de irme, no pienso en irme sin decir nada, sí que me plantaría y les diría la cosa, sí que se lo diría.*

*Y mira lo primero es mi vida, y la lejanía de la familia o la pones tu o la quitas tu, supongo que... puedes pensar que se enfadarían y si lo hacen, pues puede pasar un tiempo de distancia, pero luego la cosa volvería pues eres su hijo”. (Leonardo, 04/07/ 2011)*

Este gitano, ante todo, sabe que tiene que cuidar a su contexto gitano. El debe no causar daño moral público. La familia se desvela por lo tanto como el espacio que se necesita para ser, tanto simbólica como materialmente. Pues será en esa pertenencia e interacción simbólica-material donde se es inteligible como gitano y como sujeto.

### **1.3. Descubrimiento y Voluntad. La identidad gay normativa como espacio de seguridad.**

Al releer las páginas anteriores, podríamos extraer que las formas identitarias normativas LGTB pueden estar siendo asumidas por los gitanos y gitanas como el resultado de una ecuación compleja derivada de la tensión de fuerzas que supone la existencia de una identificación obligatoria con los dispositivos LGTB y a la vez con el estigma que estos suponen. Precisamente, como resalta Foucault (1976) ese será uno de los grandes

éxitos de este artefacto biopolítico. El individuo en el nuevo régimen biopolítico, asumirá la identidad y las normas que suponen con voluntariedad, pues para el sujeto esto supondrá un espacio posible de vida emocional, individual y social. Hemos leído como Antón nos contaba que aprendió a ser gay. Desde que lo conozco he podido observar como el “descubrimiento” y la adquisición de esa identidad ha supuesto un gran alivio para él. Antón, siendo gay “sabe quién es”, sabe cómo ser”, siente que ahora a pesar de las dificultades sí tiene un lugar en la sociedad. Y como más tarde veremos muchas de sus prácticas estarán muy cerca de las normas que definen una cierta forma estándar de ser o actuar gay.

Este proceso de creación de una identidad gay, lesbiana, bisexual o trans supone el desarrollo de un algoritmo nada sencillo. Dentro de este algoritmo las variables principales para los gitanos que he conocido han sido la raza, el estrato socioeconómico, y las prácticas o identificaciones sexo-genéricas. La puesta en práctica de esta fórmula supone unos procesos de negociación continuado y complejo. Ser gay, sentir gay, siendo gitano o ser lesbiana siendo gitana no resulta una tarea sencilla, al menos no para la mayoría. Si miramos los procesos de subjetivación de los gitanos, nos encontramos que una mirada interseccional (Crenshaw, 2013) se hace imprescindible donde se articule raza, clase y sexualidad.

A su vez, tal y como hemos aventurábamos en las hipótesis que guiaron esta tesis, y a pesar de los estereotipos y discursos estigmatizantes sobre los gitanos, las estructuras y formas culturales gitanas se revelan como espacios altamente porosos y plásticos y especialmente asentadas en unas dinámicas que suponen procesos inacabados y continuos de reproducción cultural. Incluso si únicamente me centrara en las familias gitanas que he conocido desde que investigo podría aseverar que todas y cada una de esas familias ha modificado de forma plástica, sus normas, su ley, para incorporar esa nueva realidad que supone tener un hijo, hija, hermano o nieta lesbiana o gay.

Las resistencias al cambio forman parte de la vida cotidiana de estos gitanos. Las familias aceptan a sus hijos tras el desvelamiento de sus identidades o prácticas, aunque para muchas sigue siendo algo vergonzoso, algo que el resto de los gitanos no debe conocer. Los miedos y las estrategias de las familias se hacen presentes. Incluso podemos decir que esas resistencias, tal como argumentábamos en el apartado anterior, son muy intensas, dado su estatus de minoría cultural en situación de continua exclusión social e institucional. Y especialmente si tenemos en cuenta que ese estatus predomina un ethos identitario negativo frente a los payos que es central en sus procesos performativos de construcción de la identidad. Precisamente la intersección de estas tres realidades provoca que una aparente inmovilidad cultural pueda estar presente en muchos de los discursos de los gitanos y gitanas. Pero la realidad nos muestra que, tal como veremos, a pesar de estas resistencias, el cambio acontece de forma constante.

Una de las situaciones que nos muestran esta cuestión es la ruptura de una dinámica que caracteriza y ha caracterizado a la homosocialización gitana. Históricamente y también en la actualidad, la mayoría de los gitanos con prácticas o identidades no heterosexuales tienden a no relacionarse con otros gitanos gais o lesbianas, como estrategia de protección al desvelamiento. Esta dinámica ha permanecido hasta la actualidad, y sin embargo he podido observar al menos en dos ciudades grupos de tres o cuatro gitanos adolescentes, chicos y gais. Esta pequeña muestra, aunque anecdótica, nos está hablando de que a pesar de las resistencias, los cambios acontecen. También mostraremos que estas tendencias al cambio se dan de forma acusada en el ámbito de las relaciones virtuales en internet. Pero si bien es cierto que esto está ocurriendo con las generaciones más jóvenes, entre los gitanos y gitanas de más de veinticinco años la tendencia a la protección sigue primando.

Continuando con la cuestión que nos traía a este epígrafe, vemos que esa ficción que llamamos identidad y/o la subjetividad se han desvelado como un constructo inacabado precario, sin duda performativo, como resaltaría Judith Butler. Por otro lado, en ese proceso, los actos nominales, los actos de habla son centrales para comprenderlos. Pero como es lógico y consustancial a los procesos identitarios, las identidades se muestran como espacios naturalizados, sustantivizados y con apariencia de estaticidad con un origen aparentemente cerrado que responde a las lógicas de unas tecnologías con vocación creadora de realidad.

Para muchos de los gitanos y gitanas la identidad parece mostrarse como imprescindible, como la única vía posible para ser y estar en el mundo. Y así lo muestran cuando en sus actos comunicativos lo resaltan cotidianamente dentro y fuera del contexto gitano. Muchos y muchas de ellos dan un gran énfasis y presencia en sus palabras a su pertenencia étnica y el estrés que les supone la puesta en duda de sus identidades por el incumplimiento de las diversas normas culturales referentes al género y uso del cuerpo.

La pertenencia a un grupo familiar y étnico es central a la hora de configurar su yo. Pero también resaltábamos que para un amplio sector de gitanos LGTB el respeto de determinadas normas referentes a las identidades y las estructuras patriarcales también se presentan como centrales. Dentro de esas estructuras la unidad reproductora encabezada por la pareja heterosexual toma el espacio central. En la mayoría de barrios, pueblos y ciudades donde he estado e investigado con gitanos, la irrupción afectivosexual de un tercero dentro de esa unidad se percibe como uno de los peores acontecimientos y una gran ruptura normativa que afecta a las tres familias de los miembros implicados, en el caso de que todos sean gitanos.

Me remito a la historia vivida por Leonardo, a quien hemos presentado unas páginas más arriba. Durante un año Leonardo mantuvo una relación afectivo-sexual con otro gitano, que estaba casado, que conoció en el culto.



Esta relación aconteció durante todo ese tiempo en la clandestinidad, sus encuentros se producían o bien fuera de la ciudad o bien en lugares apartados a altas horas de la noche donde supuestamente nadie pudiera verlos y delatarlos. La ocultación se constituyó como una pieza clave en esa relación. El miedo a ser descubiertos y delatados siempre estuvo presente, según cuenta. Al pasar un año me cuenta Leonardo que se volvieron más relajados. La mujer del gitano, una noche los siguió y los descubrió. A partir de este momento se movilizaron toda una serie de procesos entre las tres familias. En ese tiempo se desarrollaron reuniones entre familias para la aclaración de la situación y para la toma de decisiones dirigida hacia el cese de esta relación. Lo más importante era la permanencia de la pareja heterosexual, monógama y en este caso cristiana evangélica, que conformaban. En estas reuniones según relata Leonardo, se le cifró a él como culpable, como un exterior que se había introducido en la pareja, y además como un acto achacable a los payos, no a los gitanos.

*“Parecía que la culpa era mía, el como si no estuviera, como si no me buscara, eso no se lo perdono, él ni estaba allí”. (Leonardo, 13/072012)*

La conclusión de estas reuniones consistió en la orden por parte de los mayores de estas familias de que cesara la relación y orden de acudir a la iglesia evangélica gitana. Por otro lado, dentro de la propia familia de Leonardo el cese de sus relaciones amistosas con payos se volvió central. Ello se manejaban en la creencia de que las relaciones homosexuales eran fruto de la influencia de sus relaciones con payos. En las siguientes palabras de Leonardo podemos ver lo que acabamos de relatar:

*“mis padres querían matarme, no por que estuviese con un hombre, creo, sino porque se suponía que estaba rompiendo un matrimonio y yo estaba en medio y eso no se podía permitir con otros gitanos.” (Leonardo, 13/072012)*

Aquí nos describe parte del proceso:

*“Lo descubrió su mujer y armó un jaleo impresionante entre las familias. Ella se fue a hablar con su suegro y se lo contó, le dijo que estábamos enamorándonos y que si esto no paraba nos escaparíamos juntos y bueno esas cosas, ella quería que su suegro parar aquello, y al final lo paró [...] La familia de él hablo con mi familia, imagínate reuniones familiares de esas que te quitan el hipo, y yo delante, pero él no, por ser yo el soltero, el que no tenía ningún compromiso me llevé yo las culpas, la carga. Allí se habló que estaba prohibido que hablaran y que nos viésemos, que nos mirásemos, vamos todo. Y yo lo defendía como una amistad, y no por mí sino por él, y yo no paraba de decir que esa tía se imaginaba cosas, pero vamos nadie se lo creía, ni yo. (risas),[...].Vamos, que hasta me prohibieron ir al ambiente, y juntarme con payos, y mira que yo me he criado siempre con payos, pero si yo no conozco a casi gitanos, que iba a hacer yo”. (Leonardo, 13/072012)*

Y esta historia acabó y esta pareja continua conviviendo en el mismo domicilio. Los mecanismos de control de este grupo gitano funcionaron a la perfección. El gitano casado al volver con su pareja parece que volvía a ser acogido en la normalidad normativa. Este volvió a la iglesia evangélica, volvió a tener sus roles y sus relaciones. No sabemos cómo se ha gestionado dentro de esa pareja la cuestión, pero a nivel grupal, no se ha vuelto a hablar. El vuelve a ser un hombre, mientras que Leonardo es mirado desde la desconfianza. Él está fuera de la norma y puede volver a contaminar a

alguno otro hombre, con el peligro de arrancarlo de la normalidad que debe ser como gitano.

#### **1.4. Identidad Inacabada**

Este proceso nos habla de un concepto de identidad siempre temporal e incongruente en su manifestación. Incongruencia perceptiva pues aunque el proceso de identificación, de subjetivación se construye sobre una ficción de un “siendo” sustancial y estable, pero irremediamente al ser un proceso nunca terminado situándose en la realidad en un “estando” en movimiento. Un movimiento que acabamos de ver con el caso de Leonardo y nos habla del artefacto identitario siempre fragmentado y fracturado que necesita de vigilancia y un continuo remoce. Pero las diferencias entre Leonardo y su amante nos hablan de unos procesos de construcción plurales, partiendo de diferentes ángulos, de diversos discursos y prácticas que interceden en la persona y que nunca acaban de fracturarse y reconstruirse en algo siempre nuevo. El proceso de subjetivización creador de identidad supone un ejercicio constante, que durará durante toda la vida del sujeto y resumiendo supondrá una continua creación y muestra de fronteras excluyentes, entre eso sujeto y los “otros”, entre el “nosotros” y los “otros”. (Turner, 1987: 78)

Si la identidad no se establece con esa muestra continua de interioridad, de homogeneidad, esta puede con mucha probabilidad ser cuestionada en la interacción social y provocar la exclusión, el que ese individuo sea colocado en una exterioridad alterizante, excluyente y fronteriza como la que hablábamos en las anteriores páginas. Pero antes de que eso ocurra la propia mismidad como estructura social desarrollará toda una serie de mecanismos que intentarán que ese sujeto vuelva al redil, pues la conversión de una mismidad en alteridad cuestiona directamente la mismidad general, esa apariencia de totalidad homogénea y perenne (Pereda, 1991: 41).

Sobre los mecanismos de reconducción hacia la norma en la vida de los gitanos y gitanas que he entrevistado encontramos múltiples experiencias donde lo podemos ver claramente. La violencia física puede ser una de ellas, pero no la única ni la más común. En las acciones cotidianas de sanción es donde encontramos la mayor parte de estas acciones consustanciales al proceso performativo de creación de las identidades. Entre estas destacan las exclusiones por parte de los iguales, las miradas y gestos sancionadores, las correcciones sobre gestos o formas de hablar que rompen la correspondencia entre sexo y género, el refuerzo de modelos estereotipados al que imitar para “ser” y todo esto comúnmente reforzado con la correspondiente coletilla, “esto es de gitanos, lo otro es de payos”.

*“yo no era un niño, y mira que yo lo intentaba. Que si ensayaba en el espejo, que si controlaba mis andares, la mano, como hablaba, pero nada, a mi se me notaba. Menudos berrinches cogía mi papa, que en paz descansa. Cuando se asomaba a la calle y me veía jugar con mis hermanas o primas a la goma o a cosas así. En cuanto entraba en la casa y lo miraba ya sabía que me caía una buena, menudas palizas me pegaba. Recuerdo a mi mama, pobrecita que se ponía delante de mí para que no me pegara más y era a ella a quien le caían los garrotes. Pero vamos que si no era mi papa, eran mis hermanos, que si no mis tíos que no me pegaban pero se pasaban el tiempo diciéndome que me fuera con los chicos, que no me comportara así, que no hablará así (todo esto lo acompaña con una gran gestualidad teatralmente femenina), ya te puedes imaginar, un infierno, pero mira al final gané yo. Bueno, ganaré cuando pueda operarme y ser lo que soy de verdad.”. (Justo, 14/04/2011)*

En el capítulo anterior, donde analizábamos el papel del cuerpo en la configuración existencial de estos gitanos vimos como la visibilidad de hábitos corporales que desdibujaban las fronteras impuestas por la

correspondencia entre un cuerpo y un género suponía grandes conflictos en sus contextos familiares. Ellas y ellos se veían obligadas a realizar una continua gestión de su visibilidad, saber cuando y como vestirse o mostrarse suponía un saber esencial en su vida cotidiana..

### **1.5. Las cosas van cambiando. Las nuevas generaciones**

Estos cambios no han pasado de largo por la vida de gitanos y gitanas. La exclusión económica, espacial e institucional no se ha traducido en una burbuja donde vivir y protegerse, los contactos con lo payo, son constantes, intensos, públicos y privados, económicos y emocionales, físicos y virtuales. Los gitanos nunca han estado tan en contacto con las ideas no gitanas como en la actualidad. Pero como he podido ver en muchos de los discursos de los informantes y también en mi trabajo de campo, y ya he adelantado anteriormente, todo esto también ha cambiado su realidad. Una tarde andando con Malena en una de las zonas de mayor presencia gitana en su ciudad, fui consciente de esa influencia. Y ella me decía:

*“ves mira [Malena, me estaba señalando a un grupo de adolescentes gitanos], mira que pluma y ahí en el parque, junto sin esconderse. Eso cuando yo era pequeña era imposible, los mayores se deben de estar revolviendo. La mayoría de esos han pasado por los talleres de las tardes y ya se les vía venir”. (Malena, 19/06/2008)*

Tal y como me señalaba Malena y como yo pude ver en multitud de ocasiones, ese grupo de gitanos adolescentes siempre andaban juntos, incluso se aventuraban algún fin de semana a los bares gais del centro de la ciudad. Muchos de los gitanos con los que hablaban sabían de ellos,

especialmente sus familias, pero cuando en alguna ocasión hablé con ellos la respuesta fue clara y muchas veces repetida:

*“ja, nos creíamos que eso era de payos solo, pero no eso es de todos, ¿Y qué vamos a hacer? Matarlos, pues no, eso va contra el Señor, pero el Señor los ha creado así que habrá que quererlos” (Trini, 23/01/2009).*

Esto me lo contaba Trini la madre de uno de esos adolescentes a la cual por casualidad le había atendido en alguna ocasión cuando trabajaba en el Ayuntamiento de Alicante.

La diferencia entre estos jóvenes gitanos, que tendrían entre 14 y 16 años y los de más de 30 era abismal. En las historias de vida de todos los gais gitanos mayores de esa edad la diferencia se evidencia constantemente: la permanencia en el armario, la tensión y violencia ante el desvelamiento en el espacio familiar, las dificultades de asumir unas formas de deseo no heterosexuales son una constante. En algunas ocasiones hablando con Amador -gitano gay de mediana edad, vive en una capital de provincias de tamaño mediano, estuvo casado y tiene varios hijos. Después de un exilio de más de 10 años, volvió el año pasado para cuidar de su madre enferma-que tiene un hijo que pertenece a este grupo del que hablábamos, me contaba:

*“yo veo a mi hijo y se me saltan las lágrimas, ya hubiera querido yo, y no tener que casarme, para luego separarme y problemas, tener que irme a Canarias tantos años para que no hubiera una ruina. Tú no sabes lo que es sentir eso y decirte cada día no, eso está mal, eso no puede ser, tengo que estar loco, un infierno, antes no éramos gais éramos bujarras [...], menos mal que mis papas ya no están y ahora puedo ser yo, no voy a ir contándoselo a los gitanos, eso no lo entienden, ahora soy gay, pero*

*vamos espero algún día tener una pareja y vivir juntos. David es mucho padecer". (Amador, 24/03/2009).*

Con el paso de los años, incluso para los más mayores, se ha producido esa transformación y las formas identitarias gais han sido incorporadas. Pensar o sentir esta identificación como un espacio de seguridad, como una meta y mejora en sus vidas también ha aparecido en muchas de las conversaciones con gitanos y gitanas mayores de 30 años. Sin embargo estas negociaciones parecen desvelar esa necesidad de seguir siendo gitanos. Pero la ecuación que tienen que movilizar para articular esas dos caras de su ser no siempre es sencilla. Las diferencias entre unos y otros gitanos marcan este proceso de articulación. Aquellos gitanos con una mayor intensidad/dependencia de sus contextos gitanos, para los cuales el espacio nominal identitario gay era algo ajeno, perteneciente a los payos, se veían obligados a articular con una mayor precisión los silencios y la visibilidad para no perder precisamente su ser gitano, su estar con los suyos. Pero para otros de estos gitanos y gitanas, sin embargo, con un mayor grado de interacción y conocimiento de la sociedad paya y sus instituciones la cuestión será diferente. Para estos ser lesbiana o gay, a pesar de que también supone una ruptura de la heteronorma, no es sentido como algo exterior a su gitaneidad. Y claramente entre estos y estas gitanas destacan los que a partir de estas páginas llamaremos “supergitanos”.

## **2. La “Supergitaneidad”. Articulaciones de la liminalidad y centralidad.**

Para estas gitanas y gitanos, por su particular posición en relación a la comunidad gitana, el modo en que gestionan sus identidades gais o lesbianas y gitanas pasa por unos procesos donde la estrategia y la reflexión tienen una presencia central. En el primer año de mi trabajo de campo

aconteció un episodio que ilustra con gran claridad esta cuestión. El actor de esta escena es Federico. Él es gitano gay de unos cuarenta años. Es diplomado en Trabajo Social. Él es un personaje muy conocido entre los gitanos de la ciudad y entre los gitanos de las instituciones de la zona. Durante los últimos veinte años ha ocupado un lugar de gran visibilidad en la lucha gitana y también ha realizado tareas de apoyo a los gitanos desde diferentes entidades. Vive solo o con sus parejas desde casi dos décadas atrás, pero tiene una relación muy fluida con su familia. Él encarna a la perfección la categoría analítica de “supergitano”, como sujeto liminal con un alto grado de interacción con los payos y las instituciones, pero a la vez con un alto grado de reconocimiento de los gitanos por sus tareas de ayuda y lucha por los gitanos.

En una ocasión un medio de comunicación, concretamente Antena 3 televisión, contactó conmigo para aparecer en uno de sus programas y además me solicitaba que hiciera de intermediario con Federico para que apareciera, como gitano gay público. Yo en aquella ocasión no acepté la invitación, pero en el momento que contacté con Federico para que él apareciera o se negara, este se negó y me explicó su negativa. Y aquí, damos una vuelta a nuestro anterior análisis, pues Federico que se declara públicamente gay y que su familia lo sabe desde hace años sigue gestionando su visibilidad, pero desde una posición muy diferente a aquellos que por ejemplo viven con sus familias y estas no lo saben. Para Federico su exposición pública en medios escritos e incluso en internet no era un problema. De hecho en la década del dos mil este ocupó la portada de una conocida revista para público gay, hablando de su vida y su vivencia de la homosexualidad. En esta conversación, Federico se negó a la propuesta de Antena 3. Federico argumentaba que a pesar de que era un personaje público y había hecho muchas entrevistas en su vida, su aparición en un medio de comunicación masivo, como era la televisión, suponía una sobreexposición muy diferente a una entrevista en la radio o para un



periódico. La televisión es vista por la mayoría de gitanos y gitanas y eso supondría una exposición general que afectaría a su familia, pues todos los gitanos de la ciudad lo conocían.

Para Federico el aparecer en la televisión suponía una posible afrenta a su familia. Tal y como argumenta, los gitanos y las gitanas ven la televisión igual que el resto de los españoles, pero mayoritariamente no leen revistas. Su aparición en Televisión dejaba en vergüenza a su familia, la exponía a las sanciones del resto de gitanos de su ciudad.

Ser gitano y tener prácticas erótico-afectivas o identidades gais o lesbianas supone una gran contradicción para muchos de los gitanos que expresamente los sitúa en un espacio de frontera, ni fuera ni dentro. La particularidad del caso de Malena es el punto hasta el cual ella lo hace consciente y forma parte de sus estrategias de relación con sus pares gitanos:

*“ni de payos, ni de gitanos, yo con los payos no me hallo, siempre notas que te miran como un bicho raro, y los gitanos no dicen nada a la cara, pero vamos es que los ves cuchichear cuando pasar. Tú vente conmigo a mi barrio y verás cuando pasemos, todos nos van a saludar, pero al dejarlos atrás verás cómo bajan el tono de voz y cuchichean”. (Malena, 22/10/ 2010)*

Esa tarde acompañé a Malena a su barrio. Malena trabaja con menores en actividades de ocio en barrios con población en exclusión, especialmente gitanos. Ella vive en una ciudad pequeña y permite ese desplazamiento con facilidad. A nuestro paso mucha gente saludaba o hacía un ademán de sonrisa, pero en un par de ocasiones, cuando miraba de reojo, veía risas y miradas, que yo interpreté como burla. Otros gitanos, que comparten con Malena su posición liminal han sentido lo mismo. En este sentido cuenta:

*“yo soy una sinvergüenza, he perdido el respeto y lo he perdido todo, pero soy buena persona. Mi papa lo primero que me dice, cuando hablamos, que casi no pasa, es que ya no soy gitana. Y tiene razón, yo no quiero ser gitana así, teniendo que aguantar palizas, insultos y sobre todo no pudiendo ser yo. Yo soy gitana, de arriba abajo, pero no como ellos quieren”. (Malena, 19/06/2008)*

La historia de Malena, habla de otra forma de vivir la gitaneidad desde esa liminalidad que supone el lesbianismo público que se aleja de las formas normativas definitorias de la gitaneidad. Ella lo afronta con una serie de herramientas que le permiten seguir transitando sus contexto, y más importante aún seguir sintiéndose gitana.

A Malena es común verla por los lugares de ocio nocturno de la ciudad con sus amigas y amigos payos. Desde los 24 años ha mantenido diferentes relaciones con mujeres, según cuenta ninguna ha durado más de dos años. “Soy un espíritu libre” dirá en tono de broma en multitud de ocasiones. Una de las cuestiones que más llama la atención en el extracto anterior hace referencia a la exterioridad de la homosexualidad. La homosexualidad para muchos gitanos es pensada como algo de los payos, no de los gitanos, algo exterior a la gitaneidad. Una de las primeras cosas que el padre de Malena le dijo es: “ya no eres mi hija, tú no eres gitana”. La descendencia de un patrigrupo (San Roman, 1998) es una de las cuestiones iniciales que marca la pertenencia al grupo. La sentencia “no eres mi hija”, sin que lo hubiera dicho supone el no ser gitana. La identidad gitana, aquí, al igual que nos cuenta Siraj (2009) para los musulmanes londinenses supone la heterosexualidad obligatoria. El que Malena expresara que tenía novia, que era lesbiana supuso una ruptura simbólica de los lazos que la ataban a su pertenencia a lo gitano y la inmediata expulsión simbólica. La primera cosa

que hace ella es coger sus cosas y marcharse de la ciudad, lejos de los suyos y de su vida cotidiana. La cuestión se desvela con mayor claridad a partir de este extracto de entrevista:

*“La primera vez que yo le dije a mi papa, al hombre que está casado con mi madre, que tenía novia, me cayó una somanta que casi no lo cuento. Ese día cogí mis cosas y me fui a Huelva, hasta ahora que solo piso mi casa cuando no está él.”*  
(Malena, 19/06/2008)

De hecho en otras ocasiones cuando narra las peleas con su padre o con su madre esta cuestión vuelve a emerger. La vergüenza y el respeto fracasan como tales en la vida de Malena. Ella al hacer público su lesbianismo deja en vergüenza a su padre, muestra una gran falta de respeto hacia él.

*“que si no soy su hija, que lo he dejado en vergüenza a él y a toda la familia, que me tenía que haber metido el respeto a palos, que he salido a la raza de mi madre. Se me van los demonios cuando lo oigo, el que es un borracho que le ha dado a mi madre una mala vida que no veas “.*  
(Malena, 19/06/2008)

Tras el desvelamiento y los conflictos iniciales, Malena se marcha de su contexto gitano. Pero Malena se marcha con una posición especial con respecto a otros muchos gitanos y gitanas: ella tiene formación y habilidades socio laborales según los estándares payos, mucho mayor que la mayoría de los gitanos. Ella puede satisfacer las necesidades en el orden material y esto marca una cierta diferencia. Según el informe FOESA de 2013, un 43% de la población gitana tiene un nivel de estudios inferior al

graduado escolar y ESO. En ese mismo informe encontramos que el 72'1% de los gitanos se encuentra en una situación de exclusión sociolaboral.

Malena, pudiendo considerarla una gitana fronteriza, tiene herramientas y habilidades que muchos otros gitanos no tienen, pues Malena no solo vuelve a su ciudad sino que además trabaja con gitanos que la conocen y saben de su historia, saben que ella es lesbiana y a pesar de eso cuando la nombran la reconocen como gitana, como hija de y hermana de.

Ciertamente su salida no tiene una relación directa y exclusiva de orden económico. En su salida están presentes, tanto el rechazo violento de su padre, como el que también esta tenga relaciones de amistad y afecto fuera de su contexto gitano. Malena desde muy joven formó parte de asociaciones gitanas. Ella a lo largo de tiempo ha ido creando fuertes lazos afectivos con individuos payos, dentro y fuera de la asociación. Pero ella especialmente ha adquirido y desarrollado una serie de aptitudes y experiencias.

A pesar de que muchos gitanos y gitanas no han contado abiertamente sus prácticas o identidades, el resto sospecha o sabe, y ese es el caso de Malena. Ella no lo contó a otros gitanos pero no lo ocultó y su ciudad no es tan grande para ser un sujeto anónimo.

La historia de Jessica nos permite ahondar más en esta cuestión. Jessica, tiene 36 años, gitana, trabaja en el ámbito social. Jessica es lesbiana, la madre y hermana mediana de Jessica saben que es lesbiana, pero a día de hoy nunca se habló de ello, nunca se dijo, aquel episodio no existió.

*“son las ocho de la mañana, ya estoy en el tren, en una hora llego a XXXXXXX, allí me encontraré con Jessica. No la conozco, pero otros gitanos como Jonathan o Gerardo me han hablado de ella como una gitana muy abierta, moderna y amigable. He buscado sobre ella en Google y algunas cosas e intervenciones públicas he podido leer, ninguna de ellas habla sobre cuestiones de diversidad sexual o de su*

*experiencia. Mayoritariamente habla bajo el paraguas de “nosotras las gitanas”. Esto, junto a que he quedado con ella en una capital de provincia cercana, pero diferente a la suya, me hace suponer que Jesica, no es una gitana con prácticas o identidades no heterocentradas de forma pública. Ante esto organizo mentalmente este primer encuentro con el cuidado necesario de no incomodar, dejando que sea ella quien se desvele o desvele su intimidad ante un desconocido.” (Extracto Diario de campo, 19/09/2009.)*

Efectivamente parecía no errar en esta apreciación. Para la mayoría de la gente Jesica no es una lesbiana desvelada y pública. Jesica en todo momento se muestra cercana, risueña y muy amable. Ese primer día de encuentro contará que tiene y ha tenido novia desde hace casi una década. Ella trabaja fuera del negocio familiar, la venta ambulante, aunque en ocasiones les apoya los días de mayor venta o crisis en la enfermedad de su padre. Sus relaciones sociales no se circunscriben al mundo familiar o al mundo gitano, aunque estas no han desaparecido, no ocupan el lugar que puede ocuparlo para otros gitanos. Entre sus relaciones sociales cotidianas están compañeras de trabajo payas y gitanas con estudios superiores, su familia, pero también mujeres lesbianas, eso sí en otra ciudad cercana a la suya. Ella viaja, maneja sus tiempos fuera del contexto gitano sin control o compañía de otras gitanas, no sin dificultades pero lo maneja. Todo esto ya nos está hablando de que Jesica “no es una gitana al uso”, sino más bien ella sería claramente un sujeto gitano liminal, una de las “supergitanas”. En su vida cotidiana lo payo y lo gitano se entremezclan, dialogan. El conjunto de normas que dicta cómo tiene que ser una mujer gitana la situaría fuera, pero tal y como veremos más tarde, ella al igual que otras y otros gitanos han sido capaces de desarrollar múltiples estrategias que les mantienen en equilibrio, cual funambulistas en una cuerda más o menos gruesa. Jesica no está oculta para todo su contexto gitano, sí para la mayoría. Ella evita

convertirse en una “lesbiana pública”. Al mismo tiempo desarrolla acciones de ayuda a gitanas que le otorgan un gran reconocimiento por parte de los gitanos de la ciudad.

*“a mí desde pequeña me gustaban mis compañeras de clase, hasta que me enamoré de una profesora y ya está.... Ya sabía yo que la cosa se torcía. Yo me liaba con chicos, pero no me ponen directamente, me atraían, pero luego no. Yo lo he intentado. He tenido novios pero no me han durado más de una semana [se ríe]. Yo sabía pero no podía decir nada. Y mira que yo era una marimacho, jugaba al fútbol, al voleibol, yo me aburría con las chicas y me iba a jugar con los chicos, pero de eso otro nada, ni pensaba en ello y menos en hablarlo y nadie tampoco me decía nada, yo era una cabra loca, [risas]”.* (Jesica, 19/09/2009)

Jesica en su proceso de socialización ha aprendido cuáles son los modelos normativos a seguir para existir sin ser excluida o sancionada dentro de la realidad gitana. Ella dice “Ya sabía yo que la cosa se torcía”. Sus deseos por esa profesora o sus compañeras suponen la salida de la rectitud que promulga la norma. Jesica desde pequeña sabía que le atraían las mujeres, eso es lo que su narración nos muestra, pero el silencio se impuso. Ella buscó la normalidad e intentó tener relaciones en incluso noviazgo con hombres durante su adolescencia. Aunque al final de la adolescencia “aceptó” esta ruptura normativa. Pero su conocimiento de la realidad paya, fruto de su activismo y trabajo en asociaciones gitanas le permite desarrollar toda una serie de herramientas privilegiadas que le permiten desarrollar una lesbianidad que a otra muchas gitanas no, y lo más importante una lesbianidad que no le resta gitaneidad ante los ojos de los suyos.

Seguimos con Tomas, un gitano gay de 38 años, vive en una ciudad de tamaño medio, en los últimos años ha desarrollado diversos roles en

asociaciones y entidades sociales, algunas de ellas gitanas. Con Tomas podemos acercanos a esta cuestión desde otra mirada, al menos otro punto de visión. La historia de Tomas nos va hablar de la gestión de la visibilidad e a través de una gestión de cuerpo.

*“He tenido que dejar muchos muertos en las cunetas para estar hoy aquí y sentirme bien con lo que hago y lo que soy, y mucho más tendré que dejar, mientras la gente se meta en la vida del resto, mientras la gente crea en dioses que dicen que está bien o está mal, tendremos que ser valientes y sobrevivir luchando. Eso supone mucho muertos, muchas lágrimas David, tu no eres gitano, pero lo sabes, tú has pasado lo tuyo. A veces lo pienso y me da una rabia que pondría una bomba nuclear, cuando he visto mocicos pidiéndose por disimular que lo que les gustaba era una buena “pija”, y no una mocica virtuosa y a los años se han dejado, o peor luego sabes que van al cruising, eso da mucha rabia”.*  
(Tomás, 02/06/2011)

Tomás que habla de muertos en las cunetas, también hablaría de silencios, de cosas guardadas que ha tenido que obligarse a olvidar para poder seguir adelante, pero sobre todo hablaba de momentos de su vida gracias a los cuales hoy podía vivir con seguridad. Hemos podido ver en las páginas anteriores que ser gitano y tener prácticas o identidades no heterosexuales conlleva toda una serie de dificultades a superar. Cerca de un cuarto de los gitanos que aparecen en estas páginas habitan esta realidad que estamos narrando.

Tomás, de una mediana-gran ciudad mediterránea, es uno de los primeros gitanos gais que conocí, escuchó hablar de esta investigación a otro gitano, contactó conmigo directamente por correo electrónico. Su correo fue respondido con una llamada de teléfono en la que se concretó una cita por skype. Ante esta llamada se mostró muy accesible y receptivo,

hablamos brevemente y concretamos una visita a su ciudad para la siguiente semana. A partir de aquel momento entre ambos se forjó una relación de amistad que aún hoy perdura.

Cómo ya analizamos en el capítulo anterior en los primeros contactos con Tomas su pluma, sus expresiones corporales eran altamente visibles, y nos mostraban como las técnicas corporales forman parte del conjunto de prácticas que nos permiten entender las realidades y las de los contextos sociales en los que habitan (Maus, 1979) estos gitanos. Concretamente la expresión de marcas públicas que socialmente son cifradas como signos de homosexualidad son centrales para entender la construcción de las subjetividades de los sujetos tal y como nos cuenta Ahmed (1999) y Sedwigck (1998). En casos como el de Tomás estas muestras públicas de sus técnicas corporales nos darían constancia de las complejidades que acontecen en la vida de los sujetos gitanos, donde nada es blanco o es negro, donde no es visible o silenciado, o ni siquiera las dos a la vez.

Pero Tomas en sus estar corporal e interactivo mostraba una compleja modulación de su expresión corporal, de cambios dependiendo del momento y sujetos con los que interaccionaba. En los contextos gitanos la muestra era mucho más discreta y cercana al del modelo masculino gitano. Pero en espacios de sociabilidad gay, en espacios de privacidad o incluso en momentos de sociabilidad heterosexual con payos Tomás hablaba, y performaba toda una serie de técnicas corporales (Mauss, 1979), pluma<sup>36</sup>, de una forma mucho más visible. Según han ido pasando los años, he sido

---

<sup>36</sup> Dentro de las variables que las ciencias modernas fueron entrelazando componiendo las taxonomías definitorias de sujetos en torno a los aparatos identitarios, las técnicas corporales ocuparon un punto central. Con el paso de los años y con la pugna estereotipo-estigma violento y las prácticas de resistencia paródicas, a esas técnicas corporales se les ha acabado englobando en lo que hoy conocemos como la Pluma. Tal como hemos adelantado en diversas ocasiones y especialmente en el capítulo anterior, la pluma la componen desde la ropa, la estética (pelo, depilaciones, maquillaje), y especialmente toda una serie de posiciones, posturas corporales y movimientos identificados con los estereotipos de la feminidad.



testigo de cómo el campo de acción de ese conjunto de técnicas corporales se iba ampliando a espacios gitanos institucionales especialmente aquellos en lo que había mujeres gitanas o gitanos con los que él tenía mayor confianza.

A primera vista este cambio podría ser interpretado como un proceso paulatino de salida del armario o desvelamiento público en función de la lectura de seguridad que el sujeto realiza. Adentrándonos en la historia de Tomas en estos años vemos que ha vivido importantes cambios en su vida.

*“Yo no contaba nada de mi vida, pero mi primer novio fue un payo, que era educador en la asociación, y yo todo el día con él, cuando se casó mi hermana allí estaba él, yo nunca dije que era mi novio, sino que él iba como mi amigo,[...] me iba a cenar y me iba con él, me regalaba cosas por mi cumpleaños, es que lo hacía todo con él, mis hermanas estaban en la asociación, si no se daban cuenta es porque eran ciegas, y es que yo lo contaba todo, sobre todo a mi mama, con quien iba a donde iba, que cenaba, todo”. (Tomás, 23/06/ 2011)*

Cuando yo lo conocí había desvelado su “homosexualidad” a sus hermanas y a su madre un año antes.

*“es que ya no tenía sentido esconderlo más, yo no lo había dicho pero la gente no es tonta, me conocen, me han visto desde que nací, más que una mentira era una broma el no decirlo [...] y se conté primero a mi hermana, que se rió de mí y me dijo que ella lo sabía de siempre. Con mi mama, fue más duro, yo me moría de nervios, tenía un miedo que me moría, pero vamos un día se lo solté, ella no dijo nada, hasta el día siguiente. <<lleva cuidado>>, me dijo, solo me dijo eso”. (Tomás ,23/06/ 2011)*

Hasta ese momento a excepción de algunas gitanas muy cercanas de fuera de la familia, ningún otro gitano que no hubiera pasado por su cama se supone que lo sabía. Tomás nunca tuvo novia, en estos momentos tiene 38 años. Los dos datos anteriores son suficientes para que tanto el contexto gitano familiar como el resto de gitanos sospechara o incluso sentenciara su homosexualidad tal y como el nos cuenta.

A su vez, en estos años Tomás en su Facebook comenzó a mostrar cada vez más fotos en las que aparecían él y su novio algunas de ellas mostrando cariño. Entre sus “amigos” de Facebook, más de trescientos, encontramos gitanos de diferentes edades, algunos conocidos cabezas públicas del mundo asociativo gitano a nivel nacional. A su vez, en esta red social Tomás fue colgando imágenes o vínculos en referencia a reivindicaciones gais y películas gais. Poco a poco a pesar de no realizar un enunciado público acerca de su homosexualidad estos detalles podían ser leídos de forma inequívoca como homosexualidad.

Paralelamente Tomás fue acercándose a otros gais del mundo activista y también a otros gitanos homosexuales. Poco a poco, tal y como él me cuenta, en reuniones en la asociación en la que trabajaba, como en congresos o cursos en los que el aforo era gitano, él dejaba caer su preocupación por los y las jóvenes gitanas LGTB que demandaban ayuda ante la hostilidad de sus contextos.

En esos años Tomás se fue a vivir con su novio, dejó de vivir en su casa y no para casarse o juntarse con una mujer. Esto supone un signo claro de algo raro dentro el contexto gitano, un acto que cuando sucede hace saltar las alarmas de todo el contexto. En esa ocasión Tomás no contó a nadie que se iba a vivir con su novio, dio explicaciones únicamente a su madre y sus hermanas. Esto según me cuenta supuso la expansión de rumores por todo el barrio y su familia más extensa:

*“Yo creía que la gente no iba a decir nada, pero vamos a la mínima algunos me preguntaban directamente la razón de haberme ido a vivir solo. Yo ahí ya no estaba dispuesto a mentir más, si querían saber yo les diría pero lo que yo quisiera. Yo no decía es que soy gay, yo decía que me había ajuntado con mi pareja[risas], yo no decía quien era mi pareja, que imaginaran, pero no podía decir que era una mujer, de eso nada, que uno tiene sus años y la vida pasa”. (Tomás, 23/06/2011)*

Como apunté, desde que lo conocí las formas de expresión corporal de Tomás cambiaron hacia una mayor visibilidad de su pluma. Esta evolución la pude observar en un acto de celebración del día del Pueblo Gitano, celebrado en un centro cultural de su ciudad en el que había muchos gitanos y gitanas de diferentes edades y estratos sociales. En aquella ocasión yo me encontraba allí realizando unas entrevistas a otros gitanos y acudí. Ese día, tras saludar a otros gitanos que conocía, me encontré con Tomás. A partir de ese momento Tomás me presentaba y hablaba de mi investigación de tesis con unos y otros gitanos. Además su expresión de la pluma era altamente visible en todas sus interacciones. Aquello resultó muy significativo. Tomás según me había contado no desvelaba su identidad o prácticas pero no las escondía. En aquel contexto puede que muchos lo supieran, pero a la vez, al menos lo que yo fui capaz de observar durante aquellas tres horas, nadie mostraba un rechazo explícito, aunque sí una continua atención con la mirada.

Tomás durante estos años dejó de esconder, de ocultar, pero a la vez con un cierto cuidado de no caer en la confesión y el escándalo. Al menos no en la mayoría de contextos. Pero en ocasiones sí se encontró con situaciones conflictivas donde su homosexualidad era utilizada como piedra arrojada para minusvalorar sus argumentos o criterios profesionales dentro de la asociación por parte de otros gitanos o gitanas.

*“ a mi ya nadie me decía ni me dice nada, pero yo se que algunos gitanos les jode que yo esté y que yo sepa cómo hacer las cosas. Solo una vez un gitano que ahora ya no está en la asociación en una reunión de la junta directiva en una discusión me dijo: <<tu calla bujarra, que sabrás tu de esas cosas>>. Ese día me quería morir, es que me puse a llorar. Menuda rabia tenía, encima me había puesto a llorar, dándole la razón. Ese día fue público, pero otros días yo se que se hablaba de mí así cuando no estaba. Pero que se jodan puedo con un millón como ellos”. (Tomás, 23/06/ 2011)*

Por consiguiente podemos ver como Tomás a lo largo de esos años fue articulando un proceso paulatino de gestión de la visibilidad (Vilaamil, 2003), apoyándose en primer lugar en los espacios y sujetos que se le suponían seguros- un antropólogo, mujeres gitanas cercanas, su madre o sus hermanas-, gestionando sus gestos corporales y temas de los que hablaba, realizar la confesión su madre y hermana- otra vez vemos el espacio femenino sentido como seguro- hasta independizarse e irse a vivir con su pareja. Un proceso donde en todo momento el *passing* del que nos hablaba Ahmed (1999) le ha alejado de situaciones de rechazo y violencia y a la vez de afectar a su contexto familiar con la deshonra.

Este proceso no es particular de la vida de Tomás. Cuando reviso mis notas de campo y mi memoria encuentro otras situaciones similares donde un sujeto gitano gay, que trabaja e interacciona con otros gitanos, hablamos sobre todo de hombres heterosexuales paulatinamente comienza a mostrar o bien corporalmente o verbalmente su homosexualidad. Especialmente resalta parte de la historia de Federico del que he hablado en diversas ocasiones y cuyo proceso es bastante similar. Durante años Federico no confesó ni mostro extensivamente su homosexualidad, tampoco la negaba, pero poco a poco fue desvelandolo con detalles, comentarios o interacciones.

El episodio que describiré a continuación, aconteció cuando yo vivía en una pequeña ciudad, trabajando para su ayuntamiento. Ese trabajo requería multitud de acciones de coordinación con entidades sociales, entre ellas las entidades gitanas. En una de esas reuniones, discutiendo sobre una serie de conflictos que estaban aconteciendo en la ciudad entre gitanos de origen rumanos y gitanos de origen español. En el momento en que yo preguntaba por una de las acciones de mediación realizadas por él, un gitano mayor, que ocupaba un cargo en la asociación dijo:

*“Que va a hacer ese, ese lo que es un maricón, mejor hablamos de cosas de verdad”.*(4 /05/2007)

Ante aquello, algunos de los asistentes enmudecieron y otros sonrieron mostrando connivencia o apoyo a aquella expresión. La técnico que conducía esa reunión rápida y hábilmente viró el rumbo de la conversación. Cuando la conversación hubo terminado, yo rezagado aproveché para preguntarle a la trabajadora social sobre lo sucedido. Ella me pidió disculpas, expreso su bochorno y especialmente me aclaró que este tipo de episodios no solían acontecer. Esta técnico me explicó que todos sabían de la homosexualidad de Federico desde hace muchos años y que a sus espaldas de vez en cuando salía como broma, pero que nunca en su presencia.

Situaciones y realidades como estás son ciertamente comunes en la vida de otros gitanos que tienen que enfrentarse a que su visibilidad suponga en diversas ocasiones una pérdida de valor. Esa pérdida de valor supone un ejercicio constante de alerta, pues en cualquier momento puede aparecer en escena, ya sea con gitanos de asociaciones, con gitanos de la calle o incluso con sus familias. Carmen otra gitana liminal- de una capital de provincias de tamaño medio, con 36 años, es soltera y ha trabajado como mediadora gitana

durante bastantes años, se reconoce como lesbiana- en torno a esta cuestión contaba:

*“a mí no me importa lo que digan de mí, me duele y me fastidia mucho. Tener que estar atento a que cualquiera saque tu vida como si hubieras matado a alguien. No me importa pero no es justo”. (Carmen, 3/05/2010)*

Como nos dice Carmen y vimos en el anterior episodio, en los momentos cotidianos en los que emerge un conflicto, entre las armas que los sujetos pueden desenvainar para vencer la batalla, la homofobia ocupara un lugar privilegiado. Un comentario homófobo o lesbófobo es capaz de desacreditar al sujeto en su totalidad. Sus palabras, su valía personal o profesional se pierde. Empero la homofobia está presente en sus vidas con y sin conflictos, el haber roto el tabú del silencio sobre sus vidas, no los salva de ello, y el paraíso comprometido tanto por la psicología americana como por los medios de comunicación y algunos de los colectivos activistas tras el desvelamiento no siempre es tal. La ansiedad y el miedo a lo que digan o hagan siguen presentes.

*“contarlo no todo, luego los llantos, yo me pasaba el día pensando a quien se lo dirían y a quién no, con quién podía estar tranquila y saber quién lo sabe y quién no, al principio me creaba una ansiedad que me moría, yo creo que peor que cuando nadie lo sabía, bueno eso no, antes era peor. Mis tías me lo ponían muy difícil, no decían nada, pero me miraban muy raro”. (Carmen, 3/05/2010)*

Las miradas y silencios suponían para Carmen una especie de vuelta a los tiempos en los que nadie conocía y esto aunque lo sobrellevaba le causa sufrimiento. Poco a poco las cosas fueron calmándose, pero poco a poco.

El contexto social que hasta momento había conformado su mismidad, su nosotros frente a los payos, a partir de estas formas mayoritariamente sutiles de comunicación continuaban marcando su salida de la norma y su habitar la otredad. Hemos nombrado las miradas de extrañeza de las tías de Carmen, las preguntas incómodas realizadas a Tomás, pero podemos irnos a la historia de Gerardo. Gitano gay, 37 años, vive en una pequeña capital de provincias, es diplomado en trabajo social, ha participado como activista en diversas asociaciones e incluso partidos políticos, Tal y como ya hemos contado, Gerardo, fue uno de los primeros gitanos en contraer matrimonio con otro hombre. Este supuso su aparición de multitud de medios de comunicación tanto locales como nacionales. Gerardo, con una forma de interacción social caracterizada por la broma y por la provocación constante, tuvo que vivir un proceso nada sencillo, especialmente para con su familia. Su desvelamiento con su madre no fue fácil, supuso peleas y sufrimiento. Pero el que Gerardo se desvelase un tiempo después de forma mediática en un canal generalista de televisión complicó un poco más la cosa. Tanto su madre, su padre como sus hermanos no reaccionaron afablemente ante esta exposición y menos aún cuando en esa exposición pública se hablaba y mostraba su matrimonio con otro hombre. Para su familia su casamiento supuso una exposición pública y también un ejercicio de aceptación de la homosexualidad de Gerardo.

*“madre mía, la que se armó, a mí me daba igual, yo era como era y me tenían que querer así. Yo lo pase muy mal. A mí no me decían mucho, pero el silencio se cortaba con navaja [...], al principio yo notaba la distancia, que evitaban venir cuando Alberto y yo estábamos, son cosas*

*que se notan, no decían nada, pero hubiera sido mejor”. (Gerardo, 15/07/2009/ 2009)*

Pero Gerardo al igual que el resto de gitanos de los que hemos hablado, compensa esta sobreexposición con su trabajo en una entidad que ayuda y apoya a los gitanos en diferentes cuestiones. Es un sujeto muy conocido y querido entre los gitanos de su ciudad, un “buen gitano” dirán algunos de los gitanos de esa ciudad con los que hablé.

Cuando analizo tanto el material fruto de mis entrevistas y encuentros, como con el de las fuentes indirectas de investigación vemos que determinados gitanos, cuyas prácticas o identidades no son la heterosexual, en la mayoría de los casos no han declarado públicamente su desviación de la norma. Únicamente en dos ocasiones, dos hombres, han declarado públicamente ser homosexuales. Si miramos en conjunto la presencia de estos gitanos es constante en foros de distintas temáticas, desde empleo, cuestiones de violencia, conflictos, cuestiones educativas debido o bien a que son técnicos especializados en la cuestión o parte de las juntas directivas de las mismas. En estas presencias su gitaneidad queda patente y resaltada desde un primer momento, tanto por los lenguajes utilizados donde estas presentes los códigos más utilizados por los gitanos, como también por la verbalización de su pertenencia étnica.

En el año 2009, fui testigo de unos momentos de conflicto entre gitanos de origen rumano y gitanos y payos de origen nacional. Los conflictos entre estos grupos no eran nuevos, desde que llegaron al barrio sobre el año 2003, los celos y tensiones se hicieron presentes. En ocasiones los conflictos estaban concentrados entre dos grupos familiares de gitanos rumanos y gitanos españoles, en otras el conflicto se expandía a todo el barrio. Los payos no siempre participaban en estos conflictos. Pero en esta ocasión fruto de una supuesta desaparición de una menor, que



finalmente no había desaparecido sino que su padre se la llevo sin que la madre lo supiera, explotó el conflicto con agresiones, insultos y especialmente tensión. Este conflicto conllevó manifestaciones, reuniones con políticos e incluso cientos roces violentos. En uno de esos actos de protesta, a los cuales yo pude acceder por una grabación, uno de los informantes de esta tesis, tras una manifestación de población nacional (gitana y paya), tomo la palabra para concluir su intervención y en la primer frase dijo lo siguiente:

*“vecinos del barrio XXXX, entiendo que estéis nerviosos, yo como gitano que he luchado siempre por los míos, os entiendo, pero...”. (8/08/2008)*

En esta ocasión este gitano, con prácticas sexo-afectivas e identidad gay, no públicamente en su totalidad, pero sí con cierto conocimiento por parte del resto de gitanos de la ciudad, una de las primeras cosas que hizo fue confirmar, reafirmar su pertenencia, y seguidamente mostrar su entrega a los suyos. En aquel acto todos sabían que él era gitano, pues es sobradamente conocido por payos y gitanos de ese barrio donde el mismo había nacido y crecido. Pero él necesitó confirmar ambas cosas. Esta confirmación nos lleva a pensar en una necesidad de reconfirmación constante de su identidad ante la posible duda del resto de grupo al no encarnar los roles y prácticas normativas en muchos aspectos de su vida.

Esta situación se repite para con muchos otros y otras. Pero ciertamente encontramos una realidad compartida por estos “supergitanos”. Estos y estas “supergitanas”, de alguna forma compensan su ruptura de la norma desarrollando actividades y roles de ayuda a los gitanos. Sus roles y acciones les pueden estar permitiendo articular su gitaneidad y su homosexualidad.

Hablamos de un rol público y todo una serie de acciones desarrolladas en asociaciones e instituciones públicas de ayuda a los gitanos con diversas necesidades (educativas, económicas, vivienda, sociales, sanitarias, etc.). Todos los gitanos de los que hablo en este epígrafe desarrollan o han desarrollado a lo largo de los últimos años tareas de ayuda a los gitanos. Estas tareas han supuesto una gran visibilidad y reconocimiento por parte del resto de gitanos del contexto. Puede resultar paradójico el que sujetos cuyas prácticas o identidad suponen una ruptura directa de la normatividad gitana ocupen estas posiciones y obtengan ese reconocimiento.

Desde la lógica podríamos esperar que en una posición pública las posibilidades de rechazo y violencia aumentan al aumentar su exposición. Pero también ha supuesto una posibilidad de negociación condicionada que es capaz de compensar su ruptura normativa. Ayudar a los tuyos, luchar por las necesidades de los tuyos, derivar los recursos de las instituciones payas a los tuyos es valorado enormemente por los gitanos y gitanas con demasiada frecuencia se encuentran en situaciones de vulnerabilidad económica, laboral o residencial como nos relata el informe FOESA. Por ejemplo, frente al 6'6% de la población paya que se encontraba en situación de alta exclusión laboral entre los gitanos esta cifra alcanza un 27,2%.

Los gitanos y las gitanas, tal y como nos cuenta Teresa San Román (1989), Mena Cabezas (2007) y como también nos narra Wacquant (2004) para las poblaciones pobres afroamericanas de Estados Unidos, desde el desarrollo del estado del bienestar social, han incorporado las diferentes formas de ayuda social como un nicho económico más entre otros. Para muchos y muchas de los gitanos que son usuarios de estos servicios la acción de las instituciones y sus técnicas y técnicos responde a unas lógicas de discrecionalidad, no a una lógica de derechos (Wacquant, Ibidem). En consecuencia aquellos gitanos que actúan como mediadores, capaces de conseguir un mejor trato y mayores beneficios, además de protección ante la

posible acción inquisitorial de estas instituciones públicas, son altamente valorados. Dentro de estas lógicas, el que algunos de estos gitanos, que ayudan a los suyos, no siempre cumplan el conjunto de normas que los constituirían como gitanos no tiene por qué situarlos en la exterioridad.

De manera lo que ocurre con estos “supergitanos” nos habla de que los gitanos y las gitanas incorporan a su vida cotidiana con cierta flexibilidad los códigos normativos en referencia a las prácticas sexuales. La norma es pervertida, es flexibilizada en función de las necesidades, tanto en el orden material como simbólico, del momento.

Pero volviendo a la cuestión de la que hablábamos al iniciar esta reflexión vemos que se produce una relajación en la interpretación de la norma con estos gitanos. Estos son valorados y reforzados positivamente por parte de los gitanos con los que trabajan reforzando así su pertenencia étnica gitana. Este reconocimiento creemos que puede ser crucial en la configuración de su autoestima y su empoderamiento para construir una vida con deseos o prácticas no heterosexuales y no renunciar a su gitaneidad.

Todo esto desvela la identidad gitana más bien como una fijación contingente y estratégica que momentáneamente articula mismidades y otredades, igualdades y diferencias. Esta articulación posibilita la delimitación del sujeto en un espacio de seguridad donde sitúa al nosotros y a los otros, que permite a los gitanos y gitanas individuales pensarse como parte de un todo significador. Federico necesitó expresar públicamente lo que era y recibir la confirmación del resto, él era gitano. Pero como Hall (1996) resalta, el sujeto siempre se halla a medio camino entre esa mismidad y otredad, habitando un espacio inestable donde se configura esa identidad desde esa inestabilidad pero con la apariencia de estabilidad e inmutabilidad que parece necesitar para construirse como sujeto.

Consecuentemente la identidad gitana y gay se construye sobre un espacio bisagra, mutable e inseguro, sobre el abismo del vacío, pero que

para sostenerse necesita mostrar una homogeneidad reconocible, frente a un “otro” exterior suplementario (Derrida, 1970: 260). Este proceso posibilita la creación de una imagen proyectiva como sujeto gitano homogéneo y estable, “gitano de verdad”. La pertenencia activa a entidades ocupando cargos de visibilidad entre los gitanos facilita precisamente ese reconocimiento. Y esto consecuentemente nos muestra que la identidad gitana la construyen los actos y la interacción. Estar con gitanos, vestir como gitano, hablar como gitanos, pero especialmente ser mirado como gitano por el resto de gitanos te hace gitano. Y ante la posible ruptura de normas que los sitúan en la exterioridad de la misma, estos “supergitanos” y “supergitanas” con sus tareas de ayuda obtienen un reconocimiento extra que los vuelve a situar en el centro de la gitaneidad borrando, o al menos orillando sus rupturas normativas en torno al sexo-género.

### **3. Silencio y Armarios Gitanos Nacer, crecer y salir. De Armarios Gitanos**

#### **3.1. Definición de Armario Gitano.**

El alejamiento de su realidad familiar gitana, la ofensa y daño a la honra del grupo y la lejanía con la sociedad mayoritaria paya han aparecido en las entrevistas y conversaciones como las principales razones por la que gitanos y gitanas LGTB viven identidades y prácticas en silencio y secreto. Bech (1997) defiende que la amistad es para muchos y muchas gais y lesbianas el espacio de refugio lejos de la familia donde obtener el soporte emocional e incluso económico tras el rechazo del grupo familiar a sus prácticas o identidades. Esto, que para muchos gais y lesbianas payos y payas puede ser una afirmación, refleja adecuadamente su experiencia de vida. En el caso de los gitanos y gitanas no es así, al menos no para la mayoría.

Aquellas y aquellos que no han salido del armario, los más mayores y los más dependientes en términos económicos, resaltan que la ocultación supone el seguir manteniendo buenas relaciones con sus padres y demás familia, no dañarlos. Esto coincide con gran parte de la literatura en torno a la salida del armario en la que generalmente se argumenta que los hombres gay optan por no revelar su homosexualidad con la intención de obtener la aprobación de “los suyos”. Ninguno de mis informantes me ha contado que esta salida del armario pudiera suponer un apoyo afectivo mayor por parte de su grupo familiar de referencia. Cosa que no implica que esto no acontezca, la diversidad como veremos también caracterizará las vivencias de los usos y habitar el armario y el silencio.

En cambio, el revelarlo a amigos o primas o primos muy cercanos, mayormente sí es sentido como positivo. Para ellas y ellos esta confesión era necesaria para que su relación fuera positiva y fuerte. La ocultación es sentida como mentira y la relación de amistad es pensada bajo el arquetipo de la sinceridad. Pero a la vez tal y como apunta Bech (1997), para muchos y muchas de ellas la confesión a amigos o primas supone el primer paso de un proceso de aceptación, de lo que algunos llaman “darse cuenta”, “atreverse a sentir”, “ya no podía más, me moría por dentro”.

Para los gitanos y las gitanas de más edad el rechazo a la homosexualidad forma parte de su historia vital. El desvelamiento puede suponer un rechazo homófobo ya no únicamente para el sujeto en cuestión sino para todo el grupo familiar. La honra del grupo familiar será puesta en entredicho, cayendo todo el grupo en “vergüenza”. En este panorama, el silencio y la visibilidad se articulan en la vida de gitanos y gitanas con gran creatividad con el fin de construirse una vida sin dañar el espacio simbólico y material que les otorga existencia. De estas y otras cuestiones relacionadas hablaremos en las siguientes páginas.

El título de este epígrafe responde en parte a la necesaria presencia de Eve Kosofsky Sedgwick cuando pretendemos hablar de esta cuestión.

Esta autora, con su libro “Epistemology of the closet” publicado en el año 1990 y posteriormente traducido al castellano en 1998 situaría con gran fuerza y profundidad teórica la cuestión de la ocultación, el *passing* y el silencio como destino, origen y camino de muchas y muchos de los sujetos no heterocentrados (Cabezas y Berna, 2013). De hecho, esta obra junto a las reflexiones de Teresa de Lauretis y Judith Butler supondrían el anclaje teórico de lo que hoy conocemos como Teoría Queer, con la que tantas veces hemos establecido diálogo en las páginas anteriores.

Estar armarizada, pasar por, notarse, salir del armario, estar dentro del armario y estar fuera de él, son expresiones sobradamente conocidas en el contexto español tanto por aquéllos y aquéllas que los transitamos como por el resto de la sociedad. En cambio, y aunque hoy no lo parezca, estos modismos lingüísticos son de reciente expansión fuera de los espacios de homosociabilidad. Hasta hace escasamente una década formaban parte de los códigos propios y en cierto modo “secretos” y clandestinos fruto de una historia de violencia y supervivencia (Llamas y Vidarte, 1999: 75-76). Muchos gitanos LGTB han incorporado estos modismos a su lenguaje cotidiano. En cambio, como he podido observar en mi trabajo de campo en la sociedad gitana esta i Pero lo que corporación dista mucha de ser generalizada.

Las primeras investigaciones y reflexiones sobre la “salida del armario” lo definen como un evento único que por lo general supone el comienzo de la identificación del sujeto como homosexual, el sujeto comienza a ser gay, lesbiana o trans a partir de este momento (Cronin, 1974; Dank, 1971; Hooker, 1967). En las siguientes décadas y especialmente a partir de los 80, esto cambió y empezará a pensarse como un proceso. Dentro de lo que Rust (1993) llamó el paradigma del desarrollo se inventariará un orden dentro de este proceso. McDonald (1982) y Coleman (1982) marcarán un proceso lineal evolutivo subdividido en cinco hitos, donde las etapas finales expresarán el éxito o fracaso del proceso. El

hito final supone el objetivo de todo el proceso. No llegar a alcanzarlo de forma satisfactoria y positiva será pensado como signo de inmadurez. Ese proceso lineal es pensado como una acumulación de experiencias y capacidades que llevan a la formación de la identidad homosexual sustituyendo una identidad heterosexual previa y en ocasiones fallida. Estos mismos autores no tardarán en relativizar sus afirmaciones, reconociendo que en sus investigaciones siempre hay individuos que no siguen el proceso tal y como lo describen y que esto no tiene por que suponer un fracaso. Eso sí, nunca abandonarán del todo sus concepciones lineales y evolutivas. Serán los llamados interaccionistas los que siembren la semilla de la discordia en este continuum teórico mayoritariamente ocupado por la psicología norteamericana. Hart, Richardson, y Plummer (1981) en esta línea defenderán que los procesos de construcción de la identidad homosexual, o cualquiera, son procesos dinámicos y múltiples que se producen en la propia interacción social y no suponen obligatoriamente fases de un proyecto introspectivo de descubrimiento o autorrealización. Precisamente esta será una de las piedras angulares de los posteriores desarrollos que desde la antropología y otras disciplinas afines se tomen para analizar este proceso.

A finales de la década de los noventa el concepto armario y salir del armario tendrá un mayor impacto que anteriormente (Guasch & Viñuales, 2003). Ya no se hablará de ello únicamente en los espacios académicos o reducidos grupos activistas. Medios de comunicación, literatura, espacios artísticos, el conocido mercado rosa y en los discursos políticos generalistas encontramos referencias, y análisis del armario y de la salida del mismo (Jagose, 1996; Seidman, 1992). Desde ese momento aumentaron considerablemente los personajes gais, lesbianas e incluso transexuales que se convirtieron en homosexuales públicos. Desde la Bibí Andersen y el Pedro Almodóvar de los 80, pasando por escritores como Álvaro Pombo o Antonio Gala, hasta jueces o periodistas como Grande Marlaska, Boris

Izaguirre o Jesús Vázquez han llenado gran parte del imaginario de la homosexualidad pública española. En la última década series de televisión como *Queer as Folk* o *L-Word* han hecho nacer crecer, enamorarse, desarrollarse y morir a personajes gais y lesbianas ante nuestro ojos. Nunca antes, el artefacto identitario gay había llegado a tantos hogares occidentales y españoles. El armario y sus peligros, la salida y sus “logros” son mostrados pormenorizadamente en pos de la construcción de unas identidades también normativas.

A partir de este momento la literatura científica le prestará especial atención a las consecuencias psicológicas, los cambios en las estructuras relacionales familiares, la influencia de las creencias y prácticas religiosas y la relevancia del apoyo afectivo de la “comunidad” ante la salida del armario (Herdt, 1992; Savin-Williams, 1998). Todo esto siempre mirado desde una mirada interaccional, múltiple, porosa y cambiante más que como un proceso evolutivo e introspectivo individual y aislado.

Paralelamente otra parte de la literatura especializada resaltaría la importancia del impacto sobre las anteriores variables de la posición social, raza, clase, género y la ubicación espacial. El sistema de inteligibilidad heteropatriarcal postcapitalista interseccionará el patriarcado con el racismo, el “normalismo físico” y otras dinámicas de inclusión-exclusión con el objetivo de construir identidades heterosexuales y homosexuales normativas y domesticas (Ingraham, 2002; Johnson, 1997; Warner, 1993). El cruce entre estas variables supondrá el eje central en torno al cual se construyen las vidas de gais, lesbianas, transexuales, bisexuales y queers (Herek, 1996; Moore, 2006; Villaamil, 2007; Guash, 1995). Destacan aquí etnografías sobre esta realidad en los Judíos (Halper, 2011), musulmanes (Villaamil, 2009; Jaspal, 2012; Manalansan, 2006) y afroamericanos (Boellstorff, 2005), etc.

Lo que sí compartirán tanto las diversas corrientes de la literatura especializada, como el resto de espacios discursivos que hemos apuntado es



que la salida del armario supone una de los momentos/procesos centrales en la formación de la subjetividad homosexual, tanto para el individuo como para la comunidad. Las confesiones (Foucault, 1976) acerca de las prácticas sexoafectivas o identidades sexuales juegan un papel crucial en el desarrollo de una identidad sexual que no sea heterosexual. El llamado *Coming out* supone la declaración de una vida no heterosexual en una sociedad heteronormativa (Ingraham, 2008; Meeks, 2006) que ha acuñado personalidades y rutas vitales dependiendo del objeto y formas de las prácticas sexuales.

A su vez, los diversos enfoques coincidirán en que el armario constituye un espacio simbólico-material que supone un proceso abierto, poroso y nunca absoluto y especialmente coincidirán en señalar que nunca antes había habido en el occidente blanco tantas lesbianas y gays fuera del armario (Savin-Williams, 2005). En cambio si profundizamos en estas miradas vemos que las diferencias resaltan con gran facilidad. Construccionistas y postconstruccionistas destacan en este debate entendiéndolo como: o bien un proceso de negociación constitutivo de las identidades homosexuales, un acto de liberación o como un acto de obediencia y sometimiento a los regímenes normativos de sexo-género (Jagose, 1996; Sedgwick, 1990; Seidman, Meeks y Traschen, 1999). Para estos, desde la década de los 90, la vida de lesbianas, gays y transexuales había entrado en una nueva fase de normativización. Los modelos, discursos y personajes que transmiten las identidades como los únicos espacios de vida posibles y vivibles comienzan a actuar como dispositivos de disciplinamiento del sistema capitalista (Savin-Williams, 2005; Seidman, 1992).

Desde posturas postfeministas el análisis del *passing* es pensado como espacio privilegiado para la comprensión de las múltiples y cambiantes realidades LGTB. Esta cuestión se revela altamente interesante desde el momento en que más que preguntarnos si los gitanos están o no dentro del

armario, nos interesa acercarnos a los procesos concretos y cotidianos que suponen subjetividad, cómo son sus vidas, por que entrar y salir de ese armario y las gestiones materiales y simbólicas que supone su existencia y materialidad. Sarah Ahmed(1999) o Valerie Smith (1998) nos hablan de la contingencia del llamado *passing*, o lo que Villaamil (2004) llama “gestión estratégica de la visibilidad”. Para ellas más que andar preocupados por categorizar y taxonomizar procesos de construcción de las identidades homosexuales, analizar las estrategias de *passing* y las negociaciones en torno a él, nos permite acercarnos a las formas cotidianas en las que los sujetos negocian la construcción de su yo. Esto nos permitirá acercarnos a la real porosidad, mutabilidad y la ausencia de homogeneidad que suponen las subjetividades. Para ellas la relación entre el *passing* y los diferentes rostros del poder es central en este análisis.

Sin embargo, como señala Sara Ahmed (2000) las diferencias entre las diferentes formas de visibilidad y *passing* son altamente relevantes, pues se producen en relaciones de poder enormemente desiguales de las que hay que dar cuenta y que tienen consecuencias que importan tanto en la efectividad como en el fracaso de las prácticas de *passing*.

A pesar de que la mayor parte de la literatura ha optado por conceptos como el de armario, *passing* o gestión de la visibilidad (Villaamil, 2004) como espacio analítico, los datos etnográficos nos llevan a un espacio cercano, que sin duda forma parte de, pero que en el caso de los gitanos toma una gran centralidad: El silencio, lo no dicho, lo no nombrado y ocultado que desvelan una organización social jerárquica de los sujetos en nuestra sociedad (Villaamil, 2004).

### **3.2. Cartografiando el Silencio.**

Para autores como Sedgwick (1990), Betsky (1997) o Urbach 1996 las identidades o prácticas LGTB están inextricablemente ligadas al

silencio, el miedo y la ocultación. Autoras como Sedgwick utilizarán la metáfora del armario para abordar esta cuestión, otras en cambio como Butler (1993) y Ahmed (1999, 2000) abordarán la cuestión utilizando *passing* o Villamil (2004) gestión estratégica de la visibilidad. De entrada la utilización de uno u otro artilugio teórico-lingüístico no guiará nuestro análisis. Esta es una cuestión que el propio desarrollo del capítulo, a través de las voces y experiencias de gitanos y gitanas, nos irá decantando, o incluso nos lleve a otro lugar.

Consecuentemente quizás sea pertinente definir brevemente ambos artilugios a fin de facilitar y situar el desarrollo de estas páginas. Sedgwick (Ibidem) trabajará con el armario como el resultado de una compleja interacción de distintos entramados de poder que violentamente sitúa a los sujetos en el silencio y la ocultación. El armario será pensado como un espacio poroso y multiforme en que los sujetos no heterosexuales son situados violentamente como el único espacio posible de protección ante las violencias cotidianas y estructurales.

A su vez tanto Butler (1993) Ahmed (1999) como Villamil (2004) pensarán en el *passing* como todo el conjunto de acciones y estrategias que los sujetos desarrollan cotidianamente con el objetivo de sobrevivir en sus contextos evitando en la medida de lo posible la violencia normativa; no hablan de un espacio de libertad, pero si hablarán del *passing* como estrategia de creación de vida y agencia.

Al mismo tiempo utilizaremos el *coming out* o su castellanización salir del armario como una serie de actos, que componen un proceso, por los cuales una persona desvela, “confiesa” o muestra sus prácticas sexo-afectivas o identidades a otro u otros. Salir del armario, es el proceso de revelación de la propia orientación sexual (Coleman, 1982). El *coming out* supone uno de los ritos contemporáneos básicos para lesbianas, gais, y bisexuales (Herdt, 1992). La salida del armario es un fenómeno complejo y diverso dependiente del contexto social, afectivo y

político y sin duda del propio proceso performativo de creación del yo (Friend, 1993). Por lo tanto antes de producirse este acto tendrían que estar dentro. Ese estar dentro nos lleva a su vez a una mirada que puede resultar enriquecedora de los análisis posteriores.

La institución de la intimidad en los análisis de Berlant y Warner (1998) en su artículo “Sex in Public” nos conduce a pensar acerca cómo la invención de la intimidad y la vida íntima, tal y como apuntaba Habermas, supuso la captura de la sexualidad en una institución que la lleva al espacio de lo dado por supuesto, lo naturalizado.

La intimidad a lo largo de los últimos siglos, especialmente a lo largo de este último, se ha desvelado como una ficción política que sitúa en el espacio de lo no visible, absolutamente normativizado, pero con apariencia de libertad y lejanía de las acciones del poder. La intimidad será desde su concepción obligatoriamente heterosexual, al menos eso tendrá que suponerse cuando se analizan sus estructuras. Las denuncias, bulos o chismorreos tendrán como objeto la ruptura de la norma monogámica heterosexual, nunca las relaciones canónicas. En esa intimidad recae la función de producir y reproducir la materialidad del sujeto y su línea de descendencia.

El silencio acerca de lo que no se puede hacer y por ende no se puede decir, nos ofrece un espacio privilegiado de análisis acerca de las dinámicas de violencia con aquellas prácticas sexo-afectivas no heterosexuales. Al poner este análisis en relación con la confesión obligatoria de la sexualidad (Foucault, 1976), vemos como la heterosexualidad y sus prácticas sexuales no son visibles, pero se saben y dan por hechas gracias a la naturalización que supone la acción de la institución de la intimidad, mientras que las no heterosexuales deben ser puestas a la vista de la sanción pública, creando así el sentimiento y discurso contemporáneo de la necesidad de visibilidad y respeto frente al sufrimiento y desigualdad que supone la ocultación y el silencio.

En toda la literatura estará presente una mirada que reconoce el silencio y la ocultación como instituciones de poder y resistencia. En el caso de los gitanos en España, la realidad no es diferente. Desvelarse o no, mantener su vida en el silencio o en la intimidad han estado y estarán presentes en las vidas de los gitanos y gitanas de los que hablamos. Pero ciertamente nos interesa ver cómo ese diálogo entre lo visible y lo oculto, entre lo gritado y lo silenciado crea un espacio interseccional donde se han construido multitud de vidas.

### *3.2.1. Antropología del Silencio. El silencio no es la nada. La homosexualidad, el homosexualismo es cosa de payos. El porqué de un armario muy gitano.*

Comenzamos este epígrafe con la historia de las vidas de dos mujeres gitanas que se cruzaron en un momento histórico complejo tanto por su gitaneidad como por la orientación de su deseo. Estas dos gitanas, Ramona y Amparo eran primas, en 1949 se escaparon de su contexto. Ramona estaba casada y tenía tres hijos, Amparo estaba pedida. Ramona era un poco mayor que Amparo, rondaría los 23 años. Estas dos mujeres llegaron a esta tesis por casualidad, la trabajadora social que les gestionaba la ayuda a domicilio, con la que tenían una relación muy cercana y a la que le habían confesado que eran gitanas hizo de intermediaria con ellas. Ellas eran muy mayores y no tenía familia, acceder a ellas no fue sencillo, a pesar de que habían pasado más de 50 años de su huida, en la que dejaron atrás sus familias y sus contextos la prudencia seguía imponiéndose. No tenían ningún contacto con gitanos, no lo tuvieron desde que salieron de su pequeña ciudad y se trasladaron a Madrid en 1949. Cuando les preguntamos por la razón de su huida su respuesta es breve:

*“que íbamos a hacer, lo nuestro no podía ser allí[...] los gitanos estábamos muy mal, peor no podía ser[...] no pensamos fue una locura”.*

*Ramona (13/05/2009)*

Las entrevistas con estas mujeres no fueron sencillas, multitud de aspectos no eran verbalizados, objetivar su relación, ponerle nombre era casi un imposible. Poco a poco, con multitud de rodeos se iban vislumbrando sus experiencias y emociones. Amparo y Ramona lo dejaron todo y pasaron al espacio del anonimato, para los suyos, los gitanos, pero también para los payos, un doble armario se construyó a partir de aquel día en el que se subieron a un autobús y lo dejaron todo atrás. Eran gitanas y se deseaban y esto las situaba en dos espacios de imposibilidad. Un comienzo complicado dada la realidad de la época.

*“eran tiempos mu malos, la gente estaba flaca, como palos, entre las cartillas de racionamiento y los males... era un tiempo mu malo. Nosotras conseguimos una cartilla que cambiamos a un payo, y así y con lo que sacábamos vendiendo de estraperlo pues íbamos pa adelante, pero vamos más de un día y dos nos quedábamos sin comer”. Ramona (13/05/2009)*

Como podemos extraer de estas líneas y de otros extractos de las entrevistas, ellas no tenían un plan prefijado, pero a partir del momento en que se escaparon pasaron a ser hermanas, dos hermanas payas, nunca le contaron a nadie ni que eran gitanas, ni que no eran hermanas. Pero pasaron los años y lograron sobrevivir sin ser encontradas por sus familias y sin ser descubiertas sus prácticas. Únicamente en la última entrevista que se realizó, Amparo en un par de ocasiones le agarró la mano a Amparo y le

dedicaba intensas miradas. El resto de tiempo su performance de invisibilización, tanto física como verbal se impuso.

Al igual que en el caso de estas dos gitanas, vemos que a lo largo de los últimos siglos el silencio ha sido el perfecto compañero de aquellos y aquellas cuyas prácticas afectivo-erótico-sexuales se han alejado de una u otra forma de los dictámenes de los regímenes de inteligibilidad en los que habitan. El silencio es un artefacto, una institución (Sedgwick, 1999) cuya existencia supone un crisol de emociones, situaciones y posicionamientos. Miedo, protección, violencia, persecución, estrategias, resistencias, subordinación y confirmación de la norma son solo algunas de las que aquellos y aquellas con prácticas o identidades no heterocentradas han sentido y llevado a cabo en su devenir cotidiano.

Para muchas y muchos el silencio, y lo que supone, puede ser pensado como una diatriba del pasado o de otros contextos localizados geopolíticamente en las zonas de la otredad contemporánea; Oriente Próximo, Lejano Oriente, África, Latinoamérica o incluso las pequeñas poblaciones rurales del interior de España. Pero al escarbar etnográficamente en nuestras “megálópolis rosas”, como Madrid, Barcelona o Sevilla, que parecen marcar el rumbo y las agendas sociales y políticas de gran parte del planeta, podemos ver que el silencio, la sombra y la ocultación están entre nosotros.

Tal y como apunta Federico en una de sus entrevistas públicas, existen diferentes tipos de armarios. Él realiza una diferenciación y nos habla de un armario gitano, pero también de un armario musulmán. En esta tesis pensaremos el armario ya no únicamente desde esta diferenciación sino más bien pensándolo como un espacio heterogéneo, abierto y mutable en el que el sujeto no es una mera víctima del sistema heteropatriarcal biopolítico sino parte consustancial de él.

Los gitanos y las gitanas ocupan en la actualidad eso que podríamos llamar el espacio de la otredad interior exteriorizada y exotizada. Una

otredad que espacialmente es cercana y cotidiana pero que bajo argumentos culturalistas (Gay Blasco, 2000) es percibida bajo el prisma de la distancia/lejanía social y cultural. Tal y como encontramos en la web de la Fundación Secretariado Gitano más del 40% de la población española reconoce tener prejuicios racistas hacia los gitanos y expresan no querer vivir cerca de gitanos. En esta misma web encontramos que la población gitana es el segmento de la población española que más racismo y discriminación siente. Cruzando las reflexiones de Coll-Planas y Misse (2009), Villaamil (2004) o Ahmed (2000) con nuestros datos etnográficos vemos que las estrategias de passing siguen siendo un recurso muy presente para muchas y muchos gitanos. La visibilidad sigue creando incomodidades y escándalos en no pocos contextos sociales cotidianos, especialmente cuando no se corresponden con los discursos estereotipados posibles. Profesoras, camioneros, policías, soldados, puericultores, empleadas de hogar, de muy diversos estratos sociales y localizaciones geográficas, tanto gitanos como payos, siguen negociando su visibilidad en estos momentos. Los peligros de salir del silencio, de encarnarse sujetos con voz visible son evidentes aún hoy en día. A muchos de nosotros todavía nos suena la famosa campaña del ejercito norteamericano “Don’t ask, don’t tell” (Yoshino, 1998; Gorbach et al, 2004), que exhortaba legislativamente a los y las soldados a no desvelar sus prácticas o identidades sexuales cuando estas no fueran heterosexuales.

#### *3.2.1.1. Las voces públicas silencian...*

Al igual que refiere Siraj (2009) al tratar los discursos islámicos dominantes en los que la heteronorma construye la homosexualidad como un problema otro, exterior que trata de infectar cual virus a los musulmanes migrantes en Reino Unido, para los gitanos la homosexualidad es parte del



mundo payo, uno de los últimos ataques que intentan destruir su cultura. Para muchos gitanos que he conocido las prácticas y estilos de vida que conlleva la homosexualidad contradice el ethos gitano, esto mismo acontece en los musulmanes de Gran Bretaña según Jaspal (2010). De hecho, tal y como muestra Manalansan (2006) en torno la visibilización de la homosexualidad entre los musulmanes, los gitanos con visibilidad pública, con ciertos cargos de representación en asociaciones o fundaciones, durante años se han opuesto tajantemente a que se reconozca la homosexualidad como una forma de vida posible para los gitanos. En conversaciones privadas e informales muchos reconocen que existen homosexuales gitanos, pero para justificar su posición alegan la no pertinencia de ese debate tanto por la prioridad de otros debates como por la falta de madurez de los gitanos y gitanas para enfrentarse a ello, además de situar en el espacio de la intimidad las relaciones sexuales. Con los gitanos que he hablado siempre han condenado cualquier forma de violencia y rechazo contra los homosexuales. “Yo no soy homófobo”, me han dicho en muchas ocasiones. Pero todos y cada uno derivan la sexualidad al espacio de la vida íntima (Berlant y Warner, 1998) que no necesita ser pública.

En el año 2001 unos conocidos payos que ocupan puestos de relevancia, presidencia y algunas secretarías nacionales en una de las entidades LGTB con mayor visibilidad, peso social y mediático a nivel nacional, interesados en la situación de los jóvenes gitanos LGTB, que ellos consideran difícil y problemática, planificaron un acercamiento a las entidades gitanas más importantes de España. Ellos pensaron en la FSG y el Instituto de Cultura Gitana. El objetivo de este acercamiento era conseguir que estas organizaciones en el Día contra la Homofobia mostraran su rechazo a la homofobia dentro de la realidad gitana. Ambas instituciones respondieron positivamente a su invitación pero sus acciones públicas discurrieron por una vía no planificada, pero altamente interesante. Una de estas organizaciones emitió un comunicado público y participó en un acto

organizado por esta organización LGTB. Pero los contenidos de esas dos acciones discursivas, distaban mucho de reconocer o criticar la homofobia dentro de la realidad gitana. En esos discursos el gitano portavoz habló de la homofobia comparándola con el racismo sufrido por los gitanos, dándole especial relevancia a los sucesos de la segunda guerra mundial. En sus discursos en todo momento se hablaba de dos realidades paralelas pero diferentes, la homofobia y la homosexualidad fueron situados en todo momento en el espacio de otro payo, criticadas pero siempre como algo ajeno a lo gitano. En ningún momento se habló de la homofobia dentro de la realidad gitana. Esta cuestión se ha repetido en los siguientes años, y por ejemplo la FSG ha emitido comunicados en su página web su solidaridad con la población LGTB como podemos ver en la captura de pantalla que adjuntamos a continuación.



En este mismo sentido traemos a colación la existencia y estrategias de Ververipem. El colectivo Ververipem está compuesto en parte por gitanos con prácticas o identidades no heterocentradas, principalmente gais, lesbianas y bisexuales pero también por gitanas heterosexuales, payos y

algún gitano heterosexual. Es un colectivo mayoritariamente virtual que utiliza el correo y Facebook para comunicarse y actuar, aunque muchas y muchos de sus miembros se conocen previamente por haberse encontrado en diferentes eventos, congresos o cursos. Significativamente, parte importante de sus miembros son gais abiertamente.

Entre las estrategias de presentación pública ante el resto de organizaciones gitanas se presentan como una organización diversa que lucha por la diversidad dentro y fuera de los gitanos. Es aquí donde reside la importancia de la estrategia de este colectivo.



The screenshot shows a web browser window displaying a Facebook page. The address bar shows the URL: <https://www.facebook.com/pages/Ververipen-Roms-por-la>. Below the browser window, there is a Facebook interface. At the top, there is a search bar with the text "Cerca gent, llocs o coses". Below that, there is a button labeled "Ververipen, Roms por la ..." and a dropdown menu labeled "Més informació". The "Més informació" section is expanded, showing the following text:

**Més informació**

"AMARE VERVERIPEN SI AMARE BARBALIPEN"  
"Nuestra diversidad es nuestra riqueza"  
ververipen@gmail.com

**Descripció**

Este es un espacio ideado para personas Rroma (gitanas) y no-Rroma que luchan por el respeto a la diversidad en el ámbito de nuestras comunidades, familias... El discurso del respeto a la diversidad es un discurso de opciones y no de prohibiciones. Partimos de la interculturalidad como método de trabajo y fin en si mismo. Efectivamente, el Pueblo Gitano y nuestras organizaciones no pueden eludir la realidad social y de cambio que les circunda y, por pura coherencia de acción y pensamiento, tenemos la obligación de ser más respetuosos con la diferencia y la diversidad en el interior de nuestras comunidades para no infringir a estos "gitan@s divers@s" el mismo castigo de persecución, o ignore, que como Pueblo hemos sufrido la comunidad Rroma a lo largo de la historia. Sin duda alguna, todas las acciones deben ir en dos direcciones, una hacia la sociedad mayoritaria y otra hacia el seno de nuestras comunidades. Nuestros principales ejes de acción son básicamente:

- Respeto a la Diversidad
- Interculturalidad y Derechos Humanos/Derechos Rroma
- Igualdad de Trato y Derechos de las Mujeres Rroma
- Migración Rroma y su acogida e incorporación en las comunidades Rroma y las sociedades mayoritarias receptoras
- Formación, Innovación y Nuevas Tecnologías.
- Participación Juvenil. Participación y Ciudadanía Activa
- Promoción cultural-lingüística, dignificando en las aulas nuestras influencias en la cultura mayoritaria.
- Respeto a la Diversidad Afectivo-Sexual.

Como vemos en esta captura de pantalla una de las estrategias de presentación más interesantes la supone la disolución de la homosexualidad entre otras diversidades gitanas, sea por origen social, funcionalidad corporal, y un largo etc. Entre los forjadores de Ververipen, se encuentran varios gitanos abiertamente gais, dentro de su comunidad y algunos también para el resto de gitanos y payos pues han participado en documentales o programas televisivos generalistas. De hecho Ververipen comenzó como un grupo/iniciativa para gitanos LGTB. Pero su estrategia de presentación pública pasa por enmascarar uno de sus principales nexos de unión, la lucha por la visibilización de la diversidad sexual entre los gitanos, pero no la renuncia a ello. Ellos alegan que entrar *“como un elefante en una cacharrería supondría un fracaso en los entornos gitanos, tanto institucionales gitanos como cotidianos”*. Por lo tanto parecen poner en marcha una estrategia de lucha muy emparentada con las estrategias de gestión de la visibilidad de las que hablábamos anteriormente.

En su misma página de Facebook, el 20 de Enero del 2014, día en el que se celebra/reivindica la visibilidad Lésbica escriben una entrada con un video en que dice:

*“VERVERIPEN es un organización que lucha por el respeto a la DIVERSIDAD, de todo tipo, no solo la LGTBIQ. Desde aquí defendemos la diferencia y al diferente, al que decide elegir libremente, al que escapa o afronta los moralismos catetos y la exclusión en cualquier ámbito ya sea profesional, familiar... la diversidad no es un vergüenza, lo vergonzoso es ser homófobo, racista, misógino... discriminador e intolerante. “(consulta online a fecha, 20/01/2014, <https://www.facebook.com/pages/Ververipen-Rroms-por-la-diversidad/174927922535472?fref=ts>)*

En esta entrada se observa esta estrategia. Ellos se adhieren a las reivindicaciones de este día, pero apuntan con claridad que no son un colectivo LGTB. Estas palabras pueden estar hablando de la búsqueda de éxito de esta organización, como también la evitación de la homofobia que podrían recibir. Cuando se habla de éxito nos remitimos a las palabras de uno de sus miembros, Jonathan. Gitano gay, 44 años de edad, de origen mestizo, desde hace casi 20 años ha militado tanto en asociaciones gitanas como grupos de lucha antirracista. Durante todo este tiempo ha vivido en una capital de comunidad autónoma. No es originario de esa ciudad. Es una persona con un gran carisma y presencia pública, en la última década especialmente en internet. Este contaba:

*“Lo que queremos en Ververipem, no es que nos juntemos todos los gitanos maricas, y bollos y ala, que no estaría mal por cierto [risas], queremos que nuestra voz se oiga que con nosotros estén primos y primas que no sean gais o lesbianas, y luchen a nuestro lado, no les vamos a poner fácil callarnos, somos la mosca cojonera de las organizaciones gitanas ”. (Jonathan, 7/12/ 2009)*

Sean cuáles sean sus intenciones, lo que sí estamos viendo es tal y como nos narra Scott (2003), es que no todos los actos de resistencia conllevan enfrentamiento directo. Ververipem, desde una posición de agenciamiento está articulando una forma clara de resistencia, en la que están creando lo que Gramsci (2004) denominaría “un sentido común” que cohesiona y da la fuerza y el sentido de pertenencia a una mismidad, pero como apunta Scott (ibid) desde la discreción y en ocasiones desde lo oculto al discurso público. Los gitanos y gitanas de Ververipem no callan, pero tampoco han sacado las pancartas y han desarrollado estrategias de abierto conflicto. Podríamos decir que abogan por susurrar, modulando sus voces, para que estas sean oídas sin provocar una reacción directa. Con esta

estrategia evitan posibles críticas o muestras de rechazo por parte de los gitanos y gitanas que componen estas organizaciones. Observamos por lo tanto un ejercicio de negociación a partir de una experiencia privilegiada de conocimiento de las formas de ejercicio de poder entre los gitanos y también de las lógicas y funcionamientos de las asociaciones e instituciones que trabajan con gitanos.

### *3.2.1.2. Interacción social entre iguales y Silencio*

En las anteriores páginas hablamos de como el silencio se institucionaliza y actúa en las organizaciones gitanas que alegan ser la voz de los gitanos. Pero cabe profundizar en cómo el silencio y la ocultación actúan en la vida cercana y cotidiana dando lugar a que la ocultación, el *passing* o el armario estén altamente presentes en la cotidianeidad de muchas y muchos gitanos LGTB.

En esta investigación el Ciberespacio ha irrumpido como un espacio privilegiado donde observar esta y otras cuestiones. Internet para bien o para mal, permite ser testigo y participe de espacios de socialización en los que sería mucho más complejo participar o ser testigo si acontecieran en la realidad Off-line. En los Chats, Foros o incluso los grupos de Facebook se puede ser testigo de interacciones donde uno o varios miembros han acallado la demanda de algún o algunos gitanos de establecer el debate sobre la homofobia y la homosexualidad entre los propios gitanos. Ya no estamos hablando de esas voces públicas de la página anterior, sino de relaciones entre iguales. Leamos este extracto de Chat:



Foro de la FSG
 

[FAQ](#)
[Buscar](#)
[Registrarse](#)

[Entre para ver sus mensajes privados](#)
[Login](#)

### La homosexualidad en el mundo gitano , el gran tema tabu...

cerrado

cerrado

Foros de discusión -> Entre nosotros

Ver tema anterior :: Ver tema siguiente

Autor	Mensaje
<b>Orgullo_Kalo</b> Registrado: 08 Dic 2007 Mensajes: 2	<div>           Publicado: Sab Dic 08, 2007 10:20 pm           Asunto: La homosexualidad en el mundo gitano , el gran tema tabu...           <a href="#">citar</a> </div> <p>Hola a todos soy nuevo x aki y con un problemita , soy gitano y gay ( la doble g) jeje , esto es un tema todav ia un poco intocable ( aunke ya e visto alguien x aki hablando del tema sin mucho exito ) ninguna entidad ofrece ningun tipo de ayuda a las personas con mi mismo problema, aqui pongo este reportaje que se hizo en 2005 , hay muchas persona de nuestra etnia que son homosexuales.</p> <p><a href="http://blogs.chueca.com/aveturuta/c_11.htm">http://blogs.chueca.com/aveturuta/c_11.htm</a></p> <p>, asi que si alguien tiene un problema parecido al mio , poneros en contacto conmigo, un saludo!!!!</p> <div> <a href="#">Volver arriba</a> <div> <a href="#">perfil</a> <a href="#">mp</a> <a href="#">msnm</a> </div> </div>
<b>manzano</b> Registrado: 09 Dic 2007 Mensajes: 15	<div>           Publicado: Dom Dic 09, 2007 3:31 pm           Asunto:           <a href="#">citar</a> </div> <p>y que pasa que sea romio pimo?</p> <p>te van insultando los kalos por la calle.tepegan si te arrimas a un corro de gitanos.</p> <p>ya se que puede ser mas duro que si fueras payo,pero por tu comentario parece que te mataran si eres gitano y gai.</p> <p>y que ayuda quieries.lo que tienes que acer es vivir tu vida y ser feliz y no preocuparte de lo sgitanos ni de los payos ni de los kinkis</p> <p>yo conozco agitanos que son maribu y naide le ace nada aunque les gastemos bromas pero ami tambien me lasgastan por ser gordo</p> <p>ale pimo no te enfades pero si te pides invitarnos al pedio</p> <div> <a href="#">Volver arriba</a> <div> <a href="#">perfil</a> <a href="#">mp</a> </div> </div>

“Orgullo\_Kaló” abre la conversación en un Foro situado en la página web de la Fundación Secretariado Gitano en la que presenta su realidad y demanda conversación. Se presenta como gitano y gay y define su situación como problemática en el interior de su realidad gitana. La primera respuesta que obtiene por parte de otro gitano que se presenta como “Manzano”, comienza relativizando el “supuesto” problema que a Orgullo le angustia y cuestionando la posible homofobia de los gitanos. De hecho compara la situación de homofobia que siente “Orgullo\_Kaló”, con la obesidad de este. Cuando accedí a este chat, yo no conocía a ninguno de estos dos gitanos, pero unos años después, llegue a conocer muy bien a ambos. Ciertamente “Orgullo\_Kaló”, vivía una situación difícil. Se había separado recientemente de su mujer, gitana también, no tenía descendencia y en el barrio gitano donde vivía se rumoreaba sobre su posible homosexualidad. Será en ese mismo mes cuando él tenga su primera relación sexual con un hombre y comience en los contextos cibernéticos a presentarse como gay. La situación para él es agobiante. Los “chismorreos” y el conflicto con la familia de

la mujer tras la ruptura suponían una gran presión para él. Una sentida falta de comprensión, un juicio constante. Esta situación se repite en otros espacios, y él lo siente como una forma de violencia, que intenta silenciarlo y no le ofrece apoyo y escucha.

*“yo intenté luchar con los míos para que esto se trate, no puede ser que nos dejen a la nuestra, no somos payos y los hemos pasao muy mal. Esto [se refiere a la ciudad donde vive] es como un pueblo, todos saben lo de todos, yo tengo que ir con la cabeza agachá y aguantar risas y cotilleos, y encima la gente que debe apoyarte las asociaciones te dicen que no pasa nada [...]*

*¿Quién te dijo que no pasaba nada?*

*“A ver, una vez me metí en un Foro del Secretariado gitano y hable de cómo yo estaba, y lo que me dijeron es que ser gay era como ser gordo, y encima luego me entero que quien me dice eso es un asistente social de la Fundación [...]*

*¿Y en que sitios más lo intentaste?*

*[...] luego lo intenté con una asociación de Barcelona y lo mismo, que si no es para tanto, que lo importante es que sea feliz, vamos que de esto nuestro no hay que hablar “*

A partir de este momento comenzó a buscar apoyo en espacios no gitanos, tanto físicos como cibernéticos.

*“Así que me fui con los vecinos (payos), y bien claro, muy buena gente y eso, pero no son gitanos no comprenden lo mío, no saben que es ser gitano, tampoco me hallo.”. (Matías, 6 /06/2009)*

Después de este encuentro, “Orgullo\_ Caló”, volvió a intentar buscar apoyo y relación con otros gitanos en otros espacios nuevos que han ido surgiendo como el grupo “Verberipen” en Facebook. En este espacio la



situación no ha sido la misma, ciertamente se abrieron varios hilos de conversación donde se habló de las demandas e ideas de este gitano, se le apoyó y hubo cierto feedback. Pero dentro de la estrategia que analizamos anteriormente, el grupo no dejó sus líneas de acción para abrazar exclusivamente la causa de los gitanos y gitanas gais que era lo que demandaba este gitano. Tal y como dijimos la estrategia de Ververipem es otra. Y ante esto él volvió a sentir que el resto de gitanos no ponía la misma energía que él, en diversas ocasiones se enzarzó en debates muy tensos con otros gitanos y finalmente acabó dejando también este espacio. En la actualidad la mayor parte de su socialización acontece en internet pero con otros sujetos no gitanos. “Orgullo\_Caló” vuelve a sentir que el silencio, y la ocultación son la única opción incluso en el espacio internauta donde media el anonimato y donde él podía estar con otros iguales, gitanos y gais.

*“Como me voy a sentir, mal, solo, marginado incluso por los míos, si los de mi sangre son así, y luego decimos que los payos son esto y aquello, y nosotros cómo somos, que le damos la espalda a los que son diferentes”.*  
(Matías, 12/03/ 2011)

Situaciones como esta y en otros contextos tanto cibernéticos como no cibernéticos, se ha repetido en muchas ocasiones, aunque tal vez esta situación resulte más significativa dada la demanda de apoyo y socialización que manifiesta este gitano.

El silencio toma muchas formas cuando hablamos de gitanos. Viendo cómo también en el interior de esa incipiente comunidad gay gitana, se establecen los parámetros en los cuales se puede hablar de qué cosas, cuándo y cómo. Como apuntaría Gramsci (2004) en la creación de ese sentido común entre los subalternos también tendrán que imperar

unas formas concretas que posibiliten que esas formas contrahegemónicas puedan subvertir el orden que los mantiene en la subalternidad. En esta ocasión también podríamos estar siendo testigos de cómo ese poder del que hablamos penetra y actúa en todos y cada uno de los sujetos tanto receptor como ejercitante del mismo, fuera de las típicas estructuras de arriba abajo.

En las anteriores páginas nos hemos centrado en vislumbrar cómo las supuestas estructuras de poder actúan a través de la emisión discursiva o del silencio. A continuación nos introducimos directamente en las voces y experiencias de gitanos y gitanas en relación con su propia configuración como sujetos.

Al igual que Jessica, analizando la historia de vida de Leonardo, descubro el relato de un episodio altamente ilustrativo y que se repite en varios de mis informantes.

*“ de chavorrillo me ponía delante del espejo, mi abuela tenía un armario de esos que una de las puertas es un espejo gigante, cuando nadie me veía, y ponía posturas de cómo debía andar, poner el cuerpo, yo quería ser como los hombres. Se reían mucho de mí, mis primos, mis hermanos, yo era el mariquita.*

*[David] ¿qué edad tenías?*

*Pues yo creo que cinco o seis años. Yo nací con esto, desde que soy pequeño ya era así.”. (Alfredo, 25/06/2011)*

Desde pequeño Alfredo fue sancionado con el insulto o la risa. Sus formas de moverse y ocupar el espacio eran leídas como propias de otro cuerpo, como señales inequívocas de unos deseos sexuales no heterosexuales y por lo tanto obligatoriamente censurables (Foucault, 1976). Alfredo en la actualidad está casado. Tiene dos hijos, pero también

de vez en cuando tiene relaciones esporádicas en zonas de cruising con hombres. Esas relaciones sexuales acontecen en el espacio del silencio, en los límites de esa vida íntima de la que nos hablaban Berlant y Warner (1998). De hecho yo lo conocí en los alrededores de la Plaza de Toros de las Ventas en Madrid una noche de observación. Hoy ya no frecuenta este lugar.

A partir del dolor de la injuria, Alfredo aprendió a guardar silencio. La homofobia infantil de sus iguales dentro del contexto familiar, marcó que Alfredo se introdujera en el silencio como estrategia de vida, que intentara emular la vida normativa que desde su nacimiento fue marcada para él y de vez en cuando se traslade a las fronteras de la norma heterosexual y de alguna forma se deja llevar por lo que él llama “impulso”, “necesidad”.

*“Si yo dejo a mi mujer y le digo a los míos que soy así [gay], les da algo y me matan eso seguro. Son capaces de llevarme al culto para sacarme el demonio de dentro [risas], yo no puedo ser libre, entre los míos eso no se puede. Yo a mi chatarra, mis hijos y ya está, si hubiera nacido ahora te juro que no me caso”. (Alfredo, 13/03/2010)*

Pero este ejercicio de gestión de la visibilidad de Alfredo hasta el momento parece que ha supuesto cierta respetabilidad, nadie sabe lo que hace, todos suponen, que al estar casado su vida sexual se circunscribe a lo que ocurre con su mujer en la intimidad de la alcoba.

Como la historia de Alfredo, que nos habla de homofobia infantil, de insultos y burla, y de una temprana ocultación de sus deseos, encuentro muchas entre mis datos. Y más en la literatura sobre homofobia. De hecho aquí encontramos un común entre los hombres gitanos gais. Muchos de los gitanos a los que he conocido y que aparecen en esta tesis han sufrido

violencia por parte de sus iguales en la infancia y adolescencia. Los relatos son muy similares, primos, hermanos o niños cercanos les insultaban, no les elegían para jugar al fútbol en el momento del reparto de equipos, cuando no alcanzaba alguna meta en algún juego infantil recibía la sentencia “mariquita”. Ante esto me aventuro, no tanto pues gran parte de la literatura lo analiza así, a decir que es la infancia y juventud cuando se interioriza el silencio.

Las lógicas y dinámicas de ese silencio que se instaura desde la infancia para muchas y para muchos no cesará con el paso de los años. El silencio continuará marcando su existencia. Pero en ambas historias el silencio aparece de forma bidireccional. Sus entornos familiares ante situaciones de sospecha utilizan también el silencio.

Unas páginas atrás cuando comenzaba este epígrafe escribí unas breves cuestiones de la vida de Jessica. Una de ellas hacía referencia a su desvelamiento. El desvelamiento de Jessica, no fue algo voluntario, sino fruto de la casualidad y de las conductas de sospecha y control familiares encarnadas en la figura de su hermana mayor. Jessica tenía una novia que vivía en otra ciudad, se veían cuando Jessica salía a algún congreso o curso y la mayor parte del tiempo hablaban por teléfono o por internet. Cuando esta iba a verla, se alojaba en casa de los padres de Jessica, en su misma habitación, performando una amistad. Jessica cuenta que se pasaba el día hablando de ella Jessica era consciente de que aquello podría levantar sospechas:

*“que si Fany esto, que si Fany lo otro, vamos a mí me brillaba todo, estaba yo muy enamorada, y además es que cuando venía a casa se quedaba conmigo en mi habitación y ahí imagínate, si es que no nos pillaron por que no querían. Pero lo que ocurrió fue que mi hermana se hizo muy amiga de ella, y hablaban por correo, se mandaban algún mensaje y esas cosas. Mi hermana ya sospechaba algo, y un día*

*se metió en mi correo y ya está leyó mis conversaciones con ella. Yo me enfadé mucho. Por que lo que hicieron fue escribirle correos y llamarla y amenazarla, decirle que era una paya guarra, que me dejara en paz, vamos que la amenazaron.*

*[David] ¿Y a ti que te dijeron?*

*Nada, como si aquello nunca hubiera pasado, ni una palabra hasta el día de hoy. Ahora sé que lo saben, pero no dicen nada y no tampoco.”.*

*(Jesica, 19/09/2009)*

El silencio se volvió hacer presente. En esta ocasión la madre y la hermana de Jesica descubren y actúan, pero a ella nunca le verbalizan su descubrimiento. Ni a ella ni a nadie de la familia, estas dos mujeres evitan realizar un Outing a Jesica. Parece ser que lo que acaban de descubrir forma parte de un tabú (Tebble, 2011) que conocen muy bien y no pueden nombrar. Las prácticas sexuales y afectivas no heterosexuales componen otro de los tabús altamente presentes desde la estigmatización y criminalización de la homosexualidad en el siglo XIX. Este tabú pensado y descrito como parte de las estrategias de dominación y disciplinamiento de las clases burguesas pronto se extenderán al resto de las poblaciones. Los gitanos, tal y como hemos alegado anteriormente a pesar de su exclusión social, también lo incorporarán a su ethos cultural. Podríamos pensar que ante este descubrimiento, la familia actuaría e intentaría reconducir a Jesica hacia la norma a través de recriminaciones y recordatorios de la misma. De hecho en muchas ocasiones esto ha ocurrido en otros casos. Pero no en esta ocasión, es el silencio el que actúa. Su descubrimiento es un tabú (Tebble, Ibidem). Las prácticas sexo-afectivas de Jesica son silenciadas, evitando así tanto el conflicto como que se haga realidad. Pero lo que sí está claro es que el silencio fue la opción para con Jesica, pero no hacia el exterior, hacia la paya que en sus lógicas estaba corrompiendo a su hija. Aquí podemos ver otra cuestión de la

que ya hemos hablado, la homosexualidad y todo lo que conlleva supone un “mal” que pertenece al mundo de los payos. Un “mal” que ocasionalmente puede contaminar a los gitanos que no respetan las normas de separación que las dinámicas de alteridad gitanas dictan. Clarke (1983) al describirnos esta misma dinámica en los afroamericanos de Estados Unidos coincide con nuestro análisis previo. Aquello que ocupa el espacio negativo de la norma, es situado en la exterioridad del sujeto y de su realidad cultural.

La narración autobiográfica de Alfredo nos conduce en el mismo camino. Una noche habiendo estado en una Sauna del centro de Madrid, saliendo por la puerta se topó con dos primos suyos que iban a un bar cercano.

*“casi me da un ataque al corazón, casi me muero cuando me los veo allí, no me podría ni creer. Es que me puse como el papel. En un segundo pensé ya está, ahora todo el mundo se va enterar y se va a armar una ruina”. (Alfredo, 25/06/2011)*

Pero no, los primos de Alfredo, lo saludaron, le preguntaron que hacía por el centro y las excusas que este les ofreció parecieron ser suficientes, pues a partir de aquel momento nunca se habló de aquello, aquellos dos primos no dijeron nada al resto de la familia, todo continuó igual que antes. En este caso, podemos pensar que hubiera sido más fácil su desvelamiento público. No sabemos realmente si los primos sabían qué era una Sauna, y si realmente se creyeron la historia de Alfredo, pero lo cierto es que escenificaron que era verdadera, y aquello se quedó allí enterrado en el silencio de las cosas que nunca pasan, pero que sí son vividas. Aún hoy en día Leonardo continúa teniendo miedo de que ambos lo desvelen. El silencio de estos pauta la vida de Alfredo, actúa como un dispositivo de

control, lo mantiene alerta y en un precario equilibrio entre sus estrategias de *passing* y el posible desvelamiento.

Por lo que vemos el tabú de la homosexualidad actúa con gran efectividad, pero antes de dejar esta cuestión vuelve a hacerse perentorio preguntarnos porqué no lo desvelan. De acuerdo a los prismas teóricos defendidos en esta tesis, especialmente las ideas de Foucault, el desvelamiento se mostraría como una obligación. Y ciertamente como veremos así lo expresan gitanos y gitanas, la necesidad de dejar de ocultar y poder compartir sus identidades o prácticas. Pero eso mismo no ocurre con la familia que hace el descubrimiento, ellos no lo desvelan ni siquiera a los implicados. Ante esto volvemos a una cuestión ya trabajada: “la familia”. Esa familia que lo es todo y nada debe romperla (Gay Blasco, 1999; San Román, 1989, Gamella, 2001). Las prácticas que estos familiares han descubierto permanecen ocultas, nadie lo sabe y parecen sentir que nadie se enterará, por lo tanto su honra, la imagen pública y por lo tanto de la familia completa permanece intacta. La hermana y madre de Jesica lo descubrieron en internet, no en el espacio público. Los primos de Leonardo lo descubrieron en un barrio del centro, donde a esas horas no suelen estar los gitanos que los conocen. Sus prácticas, no aceptadas y sancionadas negativamente, están siendo desarrolladas en el espacio de lo no visible, por lo tanto no hay peligro, parecen poder permitirse. En otros casos cuando sí existe riesgo de que se enteren el resto de gitanos de su entorno, la familia, sus miembros, actúan, hablan de ello entre ellos, confrontan al o a la implicada, como ocurrió con Leonardo.

Si realizamos una lectura transversal de las páginas anteriores vemos que surge un común. Un común que dadas las especificidades de muchos gitanos tiene una gran lógica, pero que a su vez separa sus procesos vitales de los que podríamos encontrar entre los payos. La familia está presente en todas y cada una de las narraciones del silencio, del armario y de las estrategias de gestión de la visibilidad.

### **3.3. Una de las Razones, la más importante: La familia. Razón oculta mantenimiento del orden normativo y de inteligibilidad gitano. Armarios de 10x10.**

¿Cómo es el armario que construyen los gitanos y gitanas? ¿Se parece este armario al de lo payos? Planteamos estas preguntas al comenzar este capítulo. Pero realmente la cuestión no reside en si es diferente o igual. Sino en qué forma toma y cómo el ser gitana afecta en su configuración concretamente. Y esta configuración el patrigrupo, la familia gitana ocupa un espacio privilegiado.

Dentro de las ontologías gitanas, las fronteras entre el individuo y el grupo social-familiar son altamente porosas. El sujeto gitano generalmente se piensa como parte de un grupo en todo momento. La ficción individualidad de la que tanto discutimos en foros políticos y académicos (Jenkins, 2004) forma parte sustancial en muchos de los análisis sobre el *coming out*. Sullivan (2003) y Savin-Williams (2001) reflexionan ampliamente sobre esta cuestión. Ellos hablando de la realidad norteamericana argumentan que el armario difícilmente es individual. Para estos dos científicos el armario no es habitado y gestionado únicamente por los sujetos con prácticas o adscripciones identitarias LGTB. En muchas ocasiones la familia, los amigos e incluso la pareja se ve en la situación de tener que silenciar y esconder a su amigo, su hija o su pareja ante la posible Lgtbfobia. Pero cuando hablamos de los gitanos la cuestión toma una tonalidad particular. Para los gitanos que he conocido una de las grandes dificultades para hacer la citada confesión pública está situada en la familia y no en su propia persona aislada del grupo.

Quizás cabe volver a remarcar que el constructo familia gitana no hace referencia a la familia nuclear que a partir del siglo XIX se impuso



como modelo normativo universal (Cabezas y Berna, 2011). Para un importante sector de los gitanos la familia generalmente la componen el conjunto de descendientes de una línea sanguínea patrilineal que suele abarcar a todos los descendientes de un gitano y una gitana (el abuelo)<sup>37</sup>, hasta los nietos y bisnietos o más. La unidad de convivencia no marca la pertenencia a la familia, sino el conjunto de relaciones reproductivas que acontecen en la cotidianeidad. Esas relaciones reproductivas abarcan el cuidado de los menores, el desarrollo de tareas económicas como la venta ambulante, la recogida de chatarra entre otras y temporerismo agrícola el ocio cotidiano, la alimentación, el cuidado en enfermedades y dolencias, etc.

Esa familia, que “lo es todo” se presenta como una de las principales preocupaciones de un sector de los y las gitanas cuando piensan en la

---

<sup>37</sup> Teresa San Roman diferencia entre cuatro tipos de agrupaciones sociales entre los que los gitanos y gitanas conviven “[...] cuatro tipos de realidades sociales diferentes[...]. La agrupación vecinal implicaría el total de los habitantes de un barrio, cuando éste tiene algún tipo de limitación física, o identitaria o, en su defecto, administrativa[...]. En segundo lugar, y hablando ya de gitanos solamente, el patrigrupo o comunidad local de parientes, puede estar formado por una sola familia extensa, en cuyo caso se funden en un solo grupo, más propiamente descrito como patrigrupo, tal como lo define Murdock. En otras ocasiones se trata de una comunidad más amplia que agrupa a varias familias extensas (encabezadas por lo general por un grupo de hermanos) unidas patrilinealmente e incluso a otros adláteres, sean familias o individuos. Sea como fuere, siempre mantiene relaciones con otros patrigrupos, en especial por sus núcleos patrilineales o bien por vínculos matrimoniales. En tercer lugar, llamaría grupo doméstico a las familias individuales, nucleares o extensas, que realizan las tareas principales de la reproducción social en su seno, ayudándose y cooperando en todos los niveles de la vida social. Por último, llamaría techo a la persona o la familia o las personas o las familias que duermen, lavan y cocinan en una misma vivienda. No necesariamente todos comen en ella.

Alguno puede comer siempre en casa del abuelo o puede que la suegra viuda que vive al lado venga a casa a comer. El techo acoge normalmente a una familia nuclear por sí sola o, a veces, con alguna persona anciana emparentada y solo en algunas condiciones encontramos más de una familia elemental conviviendo bajo un techo. (...) La importancia de la familia nuclear entre los gitanos es solo relativa. La mayor parte de las actividades y decisiones se desarrollan en el grupo doméstico y, a otro nivel, en el patrigrupo en el que están incluidas, y la vida económica carece de sentido vista solo desde el interior de un techo. Las únicas excepciones son las familias nucleares que viven separadas de los demás parientes. (...)

Teresa San Román (1997), la diferencia inquietante: viejas y nuevas estrategias culturales de los gitanos. Siglo XXI de España Editores. Pág. 123-124

construcción de una vida con prácticas o identidades LGTB. Desde que son niñas y niños la vida en el futuro es pensada al lado de su familia.

Estos gitanos, cuando hablan de las dificultades en su contexto familiar lo hacen con una doble vertiente. Por un lado hablan del miedo al rechazo familiar, a las reacciones negativas de estos, y por otro lado el posible daño fruto de la pérdida de honor de la vergüenza que puede suponer para el grupo familiar ante el resto de gitanos este desvelamiento público.

Al analizar las narraciones biográficas vemos que para muchos de estos gitanos y gitanas el hito que marca su *coming out* se produce ante sus padres y su familia más cercana. Federico me decía:

*“ Yo tenía 14 años cuando le dije a mi mama que era gay, ella solo dijo: “Ya lo sé, ya lo sé” [...] Yo sé que siempre he estado en la acera buena, en la otra están los otros [...] no fue fácil, ni lo es aún hoy. Mis hermanas se lo tomaron muy mal, mi papa no dijo nada, que iba a decir el pobre”. (Federico, 17/10/ 2010)*

Seidman (2002) alega que desde la década del 2000 esta situación ha cambiado y el desvelamiento familiar cada vez supone un proceso más sencillo, donde las familias son cada vez más capaces de asumir el contenido de esta confesión. Para muchos y muchas de los gitanos que hemos traído a esta tesis esto no se ajusta a su realidad. Las reacciones de las familias no son positivas. O bien el silencio negador, la agresión verbal, el chantaje emocional o el propio exilio forzado están presentes tanto en las experiencias que conozco y ellos poseen en los imaginarios de las posibles consecuencias. Mario, en una conversación de Messenger en la misma línea me cuenta:

*Mario en una Conversación vía Messenger(Microsoft) 09/01/2009 nos dice:*

*MARIO dice:*

*DE MOMENTO DENTRO DEL ARMARIO, LA VERDAD, ALGUNOS AMIGOS LO SABEN, PERO MI FAMILIA NO*

*David dice:*

*¿nadie, ningún primo o prima?*

*MARIO dice:*

*NO NDIE, TAL VEZ SELO PUDEN IMAGINAR, PORQUE EN NUESTRA RAZA SI A UNA EDAD NO TE CASAS, JAJA, POS AHI ALGO RARO, JEJE*

*david dice:*

*y que edad tienes?*

*MARIO dice:*

*28 AÑOS, PARA ELLOS YA SOY ALGO MAYOR, AUN QUE AHORA NOS CASAMOS MAS VIEJOS*

*david dice:*

*ah vale, entonces si sospecharan algo*

*MARIO dice:*

*LA VERDAD, TAL VEZ*

*[...]*

*MARIO dice:*

*YO CREO QUE SI LO DIJERA MI FAMILIA SI ME HABLARINA, ESO ESTARIA D EPUTA MADRE, LA VERDAD*

*david dice:*

*pero al principio seria tenso o no?*

*david dice:*

*¿Solo se enterarían tus padres y hermanos?*

*MARIO dice:*

*SI MAS O MENOS ESO, NO POR MI, SINO POR MIS PADRES, ELLOS LES IMPORTANTE BASTANTE LO QUE PIENSE LA GENTE, Y HASTA QUE NO ABRAN MAS LA MENTE EN ESE ASPECTO*

*David dice:*

*¿Quién se lo tomaría peor, tu padre o tu madre?*

*MARIO dice:*

*MI PADRE SEGURO, AUNQUE MI MADRE PILLARIA DEPRESION  
SEGURO”*

La familia supone el espacio privilegiado, y en muchos casos único, en el que muchos gitanos y gitanas cubren desde las necesidades materiales como afectivas casi en su totalidad. En la actualidad una parte muy importante, más del 40% de los gitanos trabajan en la economía familiar, lo que Mena Cabezas (2007) denomina economía étnica. Los momentos de ocio, las compras, las comidas, la enfermedad o la muerte, además y un largo etcétera ocurren en el espacio simbólico material que los gitanos denominan familia. Las razones de que esto acontezca así son diversas. Un pasado de exclusión y fuerte persecución y el necesario desarrollo de estrategias de protección frente al exterior-payo- agresor lo explican. La familia, en consecuencia, supone el espacio por antonomasia donde construir una vida en todos los sentidos, desde el nacimiento hasta la muerte. Y como estructura central en la realidad gitana a lo largo de los siglos se han desarrollado diferentes mecanismos de auto conservación.

En la actualidad en un contexto de supervivencia global, la irrupción de las fuerzas capitalistas y postcapitalistas ha permeado plásticamente en la configuración social de la vida de los gitanos, cristalizada en la centralidad de la familia. Las transformaciones socioeconómicas acontecidas a nivel global en las últimas décadas conllevan la mutación de las lógicas económicas del capitalismo transnacional. Las formas económicas “tradicionales” se amalgaman con las lógicas capitalistas y postcapitalistas (Herrero y Berna, 2005). La hegemonía del sistema global postcapitalista ha supuesto una heterogeneidad de las formas

económicas locales (Comas, 1998). Tal y como apunta Mena Cabezas (2007) la venta ambulante, como economía étnica gitana ha supuesto una forma de resistencia a la asimilación y a los cambios forzados en el orden simbólico y social que la presión aculturizadora supusieron a partir de la década de los setenta (San Román, 1997).

La venta ambulante de los gitanos se ha caracterizado por la informalidad o el autoempleo que pueden estar hablándonos de la constitución de “estrategias culturales adaptativas que responden al mantenimiento de especificidades culturales en relación a la homogeneización cultural y económica” (Mena Cabezas, 2007: 12). Como apunta este antropólogo las lógicas y formas capitalistas crecen y se desarrollan a través de su propia mutación a expensas de las unidades de reproducción social básicas, los sistemas de parentesco y la liminalidad e informalidad gitanas. Reyners (1998) resalta que la articulación entre la sociedad mayoritaria, los gitanos y las lógicas y formas de producción capitalistas se basa especialmente en la centralidad de las familias, la porosidad en los límites entre familia y actividad reproductiva material y la cooperación entre los gitanos. Aun en la actualidad, para muchos gitanos, el mantenimiento de amplias familias permite el control de sus capacidades reproductivas y simbólicas (Mena Cabezas, Ibidem).

El mantenimiento de las jerarquías por edad y género y por ende una ideología de género muy rígida, como piedras angulares del ethos gitano determinará como los gitanos LGTB construyen sus vidas. Esta alta preocupación por la no ruptura de los lazos familiares va más allá de la pérdida afectiva. Estas prácticas suponen una agresión a las normas que rigen y aglutinan a todos sus miembros y garantizan su supervivencia. La homosexualidad no es un mero incumplimiento normativo sino una agresión directa a esa cohesión y por ende a la supervivencia simbólica y material de sus miembros.

Dijimos que el “respeto”, supone el auto control de técnicas corporales, prácticas y acciones discursivas. El armario, supone la ocultación de unas prácticas, actitudes y técnicas corporales (Mauss, 1971) cifrados como negativos y en contra del sistema de normas gitanas. La muestra pública de la homosexualidad supone una ruptura de este respeto.

El mantenimiento del respeto supone generalmente que el grupo familiar “mantenga la honra”, lo contrario es una agresión al mismo. Mantener la honra entre los gitanos supone el cumplimiento de los preceptos básicos que cifran la pertenencia a la mismidad gitana. La pérdida de honra públicamente se traduce en una pérdida de valor del grupo, especialmente de los hombres, ante otros grupos gitanos. La pérdida de honra es pensada como un signo de debilidad ante otros grupos gitanos que pueden aprovechar la situación para agredir al grupo o sus intereses materiales. Ame, gitano andaluz de 36 años, artista, heterosexual confeso una tarde tras quedar con él para ver una película de ficción documental que se estaba exponiendo en el ciclo “O Dikhipen, Gitanos en el cine” en los cines Doré en Madrid nos fuimos a tomar unas cañas a un bar cercano. Durante el par de horas que estuvimos hablando una de las primeras conversaciones que aconteció fruto de una de las escenas donde se criticaba el supuesto estereotipo de conservadurismo de los gitanos comenzó con una pregunta provocadora por mi parte:

*“¿De verdad crees que los gitanos son modernos y ya no son más conservadores como acabas de decir?”*

*“Claro que los gitanos somos muy tradicionales y eso hace que los homosexuales gitanos se escondan "en el armario". Lo que más importa, para nosotros es la honra de la familia y por nada del mundo queremos que se les enturbie, que hablen por ahí otros gitanos, que tengan que agachar la cabeza por la calle. Por eso se nos obliga a tener que*

*esconder nuestra sexualidad y de esa manera no caen en vergüenza.”*  
(Ame, 3/13/2008)

Poner en vergüenza a la familia supone un acto sancionado hacia aquel que es el causante. Como vimos en el capítulo III, tanto gitanas como gitanos cifraban la obligatoriedad o control de determinadas prácticas en sus vidas cifrándolo a partir de la guarda o falta de respeto. De hecho en muchas de las narraciones en referencia a las dificultades para el desvelamiento nos hablan del respeto a los suyos, especialmente a los varones mayores. En estas palabras fruto de una conversación con Mario, lo expresa muy claramente:

*“tu imagínate, tu que conoces a los míos, que mañana vengo con mi chico y nos vamos manoseando y besando por la calle. Yo no puedo hacerles eso a mis abuelos y a mis papas. Yo seré como seré, pero eso no tiene nada que ver con perderle el respeto a los míos. Los gitanos somos así y el respeto es muy importante para nosotros. Cuando perdemos el respeto lo perdemos todo”. (Mario, 15/06/2010)*

“Perderlo todo” podemos interpretarlo como perder aquello que te define como gitano o gitana, y por lo tanto te sitúa en el espacio de la otredad, lo payo.

Mario, es un gitano gay de una ciudad grande, capital de CCAA, tiene 29 años, vive con su pareja y trabaja en un conocido supermercado como reponedor. Como él mismo cuenta es independiente económicamente, pero su “familia lo es todo”. No se puede pensar sin ellos.

*“toda mi familia es muy moderna, de siempre, ya mi abuelo era pescador y mi abuela trabajaba limpiando casas, mi padre es camionero, nosotros no nos dedicamos al mercadillo, han querido que estudiáramos, incluso mis hermanas, pero hay cosas que no se puede,[...] la homosexualidad la llevan muy mal, son cosas que no se hablan, no existen, mi tío es homosexual de siempre, y siempre está con nosotros, pero de lo suyo no se habla, es un problema que no se quiere ver,[...]”*

*[David]Entonces, ¿Tú familia no sabe que tienes novio?*

*No, me como mucho la cabeza con eso, los padres de mi novio lo saben desde hace tiempo, pero lo mío es diferente, yo no puedo, ojalá”.*  
*(Mario,15/06/2010)*

El reconocimiento y apoyo de la familia cercana, la protección y el no dañar a estos son puntos centrales en este proceso para Leonardo. No dañar su honra ocupa un lugar central. El acto de un individuo no se cierra en la persona de ese sujeto sino que contamina a todos los sujetos del grupo en mayor o menor medida. Así lo sienten muchos gitanos y gitanas. De hecho el silencio, la contención en la vida de muchos de mis informantes es justificada mediante la protección emocional y social de padres y hermanos. Mario en ese sentido en una de nuestras primeras conversaciones por Messenger cuando le pregunto qué pasaría si se lo dijera a sus padres me dice:

*“MARIO dice:*

*SI, AL PRINCIPIO CREO QUE ESTARIA MAL LA COSA, PERO DEPSUES SE QUE LO ACEPTARIAN AUNQUE ME DIRIAN QUE NO LO DIJERA POR AHÍ, QE TUVIERA CUENTA QUIEN ME VIERA, TODO ESO”<sup>5</sup>*

*[...]*

*David dice:*



*¿Cómo crees que ha de ser un gitano gay con los suyos?*

*MARIO dice:*

*CON SU FAMILIA, A VER UNA VEZ DICHO QUE ERES GAY Y  
ACEPTADO, TIENE QUE SER PRUDENTE, ESO SI*

*David dice:*

*¿Tú eres partidario de que el resto de gitanos no se entere? Y así no  
avergonzar a la tu familia.*

*MARIO dice:*

*EN UN PRINCIPIO SI, SE DEBE ACTUAR ASI*

*David dice:*

*por que?*

*MARIO dice:*

*PORQUE ELLOS TODAVIA NO LO ASLIMILAN A LA FAMILIA ,HAY  
QUE DARLES UN TIEMPO, ES COMO TODO, NO VAS A DECIR, SOY  
GAY, Y ESTE ES MI NOVIO, Y NOS VAMOS A CASAR, ESO LO  
HACEIS LOS PAYOS, JJA. ENTONCES ES SER PRUDENTE Y UNA  
VEZ LO SEPAN ELLOS Y QUE TE PEDIRAN QUE NO SE ENTEREN  
LOS DEMAS, AUNQUE LOS DEMAS NO SON TONTOS Y LO  
PUEDEN SOSPECHAR, JAJA, HACER UNA VIDA CON ELLOS, LO  
MAS NORMAL, PERO SIN TOCAR MUXO EL TEMAGAY, PORQUE  
ELLOS SUPONGO QE NI LO TOCARAN, CLARO*

*MARIO dice:*

*POCO A POCO*

(Conversación vía Messenger(Microsoft) 09/01/2009)

Mario vuelve a darnos unos argumentos muy similares a los de Leonardo: la homosexualidad pública puede dañar la honra de la familia, aboca a todos los miembros a la salida del Armario. Precisamente aquí retomamos el nombre de este epígrafe: “Armarios de 10x10”. Una vida pública donde el sujeto exprese abiertamente sus preferencias afectivas y/o sexuales saca del armario a todo el grupo familiar, lo pone en vergüenza.

Muchos de los gitanos que he conocido para la elaboración de esta tesis viven en contextos urbanos habitados mayoritariamente por gitanos.<sup>38</sup> Tal y como he podido ver desde hace más de una década, para muchas y muchos de los gitanos las calles, los soportales, pasajes o parques cercanos a sus viviendas o las de sus familiares constituyen espacios centrales para su socialización cotidiana. Los límites entre los espacios públicos y privados no están nítidamente definidos. Los espacios públicos en esas zonas urbanas son espacios gran visibilidad e interaccionalidad social gitana. Esa gran visibilidad los convierte en espacios de un gran control y reactividad social (Joseph, 1999). Por lo tanto que Leonardo, Mario, A o Malena, expresen de forma tan similar la necesidad de cuidar su visibilidad en pos de evitar el daño al grupo familiar se desvela como algo absolutamente lógico y esperable. La gestión de la visibilidad, especialmente la ocultación supone aquí una estrategia tanto para el grupo como para la propia emocionalidad de los sujetos. Pero a pesar de las coincidencias hablamos de una gestión múltiple dependiendo de variables como ser mujer y hombre, la formación y otro tipo de situaciones o herramientas que les permiten una u otra gestión de esa visibilidad.

Malena, está fuera del armario, según me cuenta ella, todo el mundo lo sabe, pero cuando está en contextos gitanos no va expresando sus deseos o identidad. Pero si hay algo interesante que se presenta en la historia de Malena, Gerardo, Leonardo, Antonio, es que todos tienen un fuerte tejido social fuera de su patrigrupo familiar, con payos. Pero tal y como ya hemos

---

<sup>38</sup> Según el informe FOESSA(2013), el 72,1% de los gitanos sufren exclusión residencial. Este mismo informe nos cuenta que en 1 de cada 3 hogares gitanos se habita en situación de hacinamiento. Estos datos pueden estar hablándonos del elevado nivel de población que comúnmente habitan en los barrios gitanos. En las grandes ciudades la mayoría de estos espacios están situados en los extrarradios y son fruto de promociones de vivienda pública subvencionada. Las dificultades de acceso a la vivienda, junto con las pautas de concentración residencial de los gitanos por grupos familiares como piedra angular de las dinámicas de reproducción económica y simbólica de las que nos hablaba Mena Cabezas (2007) dan como resultado espacios urbanos con un alto índice de concentración de la población gitana.

apuntado en varias ocasiones esto no es lo más común entre los gitanos y es uno de los puntos de mayor diferencia que encontramos con la realidad paya (Villaamil, 2004; Guasch, 1995). La mayoría de gitanos que he conocido no tienen esa red de relaciones no gitana que en el momento del desvelamiento amortigüe el sufrimiento y el dolor que pueden vivir. Esta cuestión poco a poco va variando y las nuevas generaciones cada vez tienen más relaciones fuera de la realidad gitana. Por lo tanto podemos ver que la existencia de una red de relaciones fuerte y extensa fuera de su nodo familiar gitano es crucial para esa gestión del desvelamiento. Cuando esta no está, la supervivencias simbólica y material de sujeto gay gitano depende de su gestión de la visibilidad y que esta de cómo resultado el mantenimiento de las relaciones con su familia.

### 3.4. Una vida sin Armarios?

#### 3.4.1. *Armario de Cristal*

En la década de los cuarenta, Mies Van Der Rohe diseñará y construirá la casa Farnsworth, en Plano, Illinois, suponiendo la primera “caja de cristal” doméstica de la historia de la arquitectura (Preciado, 2013). Este famoso arquitecto proyectaría una casa sin muros opacos, donde todo lo que acontecía arriba, abajo o a los lados podría ser visto desde dentro y desde el exterior. Siguiendo los análisis de Preciado (2013) podemos decir estará proyectando la gran metáfora del armario para muchos homosexuales del momento. Al igual que la casa de Mies entre los informantes que forman parte de esta tesis también encontramos aquellos cuyo armario es totalmente transparente, sus puertas, sus laterales e incluso el fondo de dicho armario permitirá ser identificado y nombrado desde el estigma homosexual, marica, etc.

Al principio de esta investigación entre las múltiples preguntas de investigación que nuestras hipótesis arrojaban, tanto las preguntas que hemos tratado de contestar en el anterior epígrafe como aquellas que referentes a la negociación de la visibilidad ocupan un lugar muy relevante. Los análisis a los que hemos llegado hasta este momento nos conducen a defender que la gestión de la visibilidad es central en los procesos de construcción del yo, de la subjetividad. Y después de transitar el silencio nos introducimos en la vida y prácticas de aquellos situados en una extrema visibilidad.

Tomamos algunas de las preguntas iniciales para comenzar este epígrafe. ¿Existe un patrón que podamos llamar común entre aquellos que a pesar de las dificultades llevan una vida no heterosexual pública?, ¿Nos interesa la existencia de este o en cambio las diversas respuesta al patrón del silencio para aquellos que no ocupan la ficción normativa?, ¿La salida del armario supone una salida para siempre o la negociación entre la visibilidad o no se mantiene?, ¿La gitaneidad marca de alguna forma esta cuestión?

Entre los informantes son los menos los que llevan una vida gay o lesbiana pública. De todos los informantes que están presentes en esta tesis únicamente 30 viven públicamente sus prácticas o identidades no heterosexuales. Por lo tanto más del 70% de los gitanos y gitanas a los que he podido acceder se encontrarían ocultos, o aparentemente ocultos en sus entornos. Al igual que en anterior epígrafe cuando hable de visibilidad, de confesión, de *coming out*, a pesar de que contemple otros espacios en mis análisis, principalmente estaré hablado del espacio patrigrupal o patrifamiliar gitano, pues y tal como explicamos allí estaría depositada la mayor parte de la interacción de gitanos y gitanas.

A lo largo de la historia del último siglo existen y han existido gitanos LGTB que viven y expresan sus prácticas sexoafectivas e identitarias públicamente.

Los estereotipos e imágenes estigmatizadoras normativas que imperan en los regímenes de inteligibilidad españoles han supuesto que esta y otras realidades gitanas fuera de los estereotipos normativos no sean vistas y en muchas ocasiones sean objeto de sorpresa e incredulidad. Una prueba de esta cuestión la encontramos en los revuelos y sensacionalismos que diferentes programas de televisión han escenificado en los últimos años alrededor de gitanos y gitanas lesbianas, gais y trans. Quintero en Ratones coloraos y su entrevista a las dos gitanas lesbianas, Antena tres con sus documentales nocturnos hablando de la boda y vida de Gerardo, La revista Zero en otros han centrado su atención en estos gitanos y gitanas.

En los siguientes párrafos nos adentramos en un intento de exposición y análisis de las diferentes formas de habitar la visibilidad, intentando un acercamiento a las diferentes dinámicas de uso de esa visibilidad que hemos observado en el trabajo de campo.

Comenzamos con aquellos y aquellas cuya visibilidad es total, no voluntaria y estigmatizante. Hablamos de gitanos como la Juanita en Jaén, la Antonia, la Manuela, el Paulo o Jeny. Dentro de este grupo encontramos muy diferentes experiencias vitales, desde los hombres mayores y ancianos con una visibilidad total en sus contextos, pasando por jóvenes gitanos gais masculinos cuyo estar en el mundo no les posibilita el *passing* y por último las travestis y transexuales, cuyo proceso de cambio supone un *passing* altamente complicado.

Cuando hablamos de visibilidad total, hablamos de aquellos gitanos cuyas performances corporales y discursivas los sitúan en un espacio de total visibilidad, donde sus vidas se desarrollarán en el espacio del estigma. Estos gitanos en su mayoría tienen más de sesenta años. Su edad nos da cierta información contextual: han nacido, crecido y madurado en un contexto político y social altamente Lgtbfobo y también racista. Han nacido en la España de la década de los cuarenta o cincuenta, plena dictadura absolutista franquista, cuando el proyecto de creación de la “raza” española está en

pleno auge. Figuras tales como Gregorio Marañón, López Ibor elaboraban las ideologías de género dominantes que imponían las leyes. En ese momento los otros rojos, maricas, putas o gitanos son situados en el espacio de máxima alteridad que rompe los pilares de aquella España. Pero tal y como refiero en Berná (2012) los análisis y discursos en los que se situaban la centralidad de los males de la nación en la laxitud de los roles sexuales y de género desde finales del siglo anterior ocuparían un lugar privilegiado. Al mismo tiempo los gitanos son considerados criminales por la ley de vagos y maleantes y la de Peligrosidad Social. Lo mismo ocurrirá con el delito de homosexualismo. La pobreza y exclusión es cotidiana para la mayoría de ellos. En las ciudades los pocos gitanos que viven ocupan las posiciones más bajas de la sociedad en todos los aspectos, si excluimos a un pequeño grupo dedicado al flamenco y a las artes escénicas.

En este contexto social tal y como podemos ver en Vázquez García (2001) la homosexualidad femenina no existe, no es ni siquiera nombrada y la masculina está siendo construida bajo los parámetros de enfermedad mental y moral y también desde la feminización (Cabezas y Berna, 2013). El homosexual sería aquel débil, amanerado, con tendencia a la histeria y absolutamente pasivo en las relaciones sexuales. En este contexto el homosexual masculino tendrá diferentes opciones pero tal y como me cuenta uno de ellos destacan dos:

*“aquello era otro tiempo, que íbamos a hacer o te escondías bajo candao y que nadie se enterase, y te casabas o a las calles con la cabeza bien alta, que te insultaban, que tu papa te pegaba palizas, pero algunas no valíamos para estar escondidos”. (Paulo, 9 /08/ 2008)*

Friend (1990, 1991) encuentras diferencias entre los gais mayores y sus vivencias. Por un lado aquellos que se enfrentan a construir una vida en

torno a un sistema de inteligibilidad que los estereotipa interiorizando una gran homofobia fuertemente interiorizada y viven ocultos y con graves problemas psicosociales. Por otro lado aquellos que han vivido negociando su visibilidad dependiendo del espacio, con una identidad positiva pero con dinámicas de protección ante el riesgo de violencia. Y finalmente aquellos que muestran una identidad afirmativa en todo momento, habiendo resuelto la interiorización de la homofobia. Si intentamos introducir a los gitanos gais que hemos entrevistado en estas categorías, nunca mejor diríamos que es casi como meter un elefante por el ojo de una aguja. Ninguna de estas categorías nos apaña. Tampoco otras que he encontrado en la literatura. La vida de los gitanos, de muchos de ellos ha sido enormemente diferente a la del resto de la población del país.

A estos gitanos y gitanas todo su contexto, tanto gitanos como payos los reconocen y nombran en esa otredad. Ellos son nombrados y se nombran en femenino, son altamente bromistas, utilizan recursos histriónicos en su comunicación, hablan de forma verborrérica. En su comunicación está muy presente un uso continuado de un lenguaje sexualizado e incluso pudiendo considerarlo soez. Performan una pluma femenina estereotipada tanto en el habla como en sus movimientos corporales. En sus contextos sociales son altamente conocidos.

Cuando me han hablado de ellos en la mayoría de ocasiones la burla o el chiste se hacía presente y siempre se les nombrará en femenino.

*“Ya verás tu la Juanita, te vas a quedar muerto cuando lo conozcas”.*  
(Gitano anónimo, 2 /06/ 2009).

Aquí vemos como las dinámicas de feminización del homosexual masculino de las que hablamos unos párrafos arriba se cristalizan en identidades, cuerpos y subjetividades concretas. El estigma, a pesar de la violencia que

implica, actúa como el motor que insufla la vida al artefacto identitario marica. No podemos olvidar que la propia existencia en los contextos de estos informantes nos habla de una posibilidad de vida. Una vida donde se recibe la violencia, una vida caracterizada por la carencia, pero al fin al cabo una vida. La Antonia, un gitano del que hablaremos a continuación en un documental que realizó la televisión local cuenta a la cámara:

*“yo en estos tiempos hubiera sido otra, ahora en la novelas (tvseries) ves que los chiquillos salen del armario, tienen novios, se casan [un pequeño grito], se casan y todo. Yo no me arrepiento de na, pero hoy hubiese sido modista, con lo que a mí me gustan los trapos y no tener que escuchar que dejaba en vergüenza a los míos, ver como se iban a los casamientos y yo me quedaba como una apestá. Pero no me quejo, no. Yo he disfrutado lo mío, menudas juergas me daba yo, ahora que ya estoy con una pata fuera, tengo a mis sobrinos a mi lado, solo por la pensión eh [se ríe], bueno por eso y por otras cosas más claro y hasta tengo mi coño [me guiña un ojo y se ríe a carcajadas].”<sup>39</sup>*

Otro común que encontramos sería el coctel entre violencia y rechazo y protección por parte de su contexto familiar. Todos ellos me han narrado palizas o castigos cuando eran niños o jóvenes. Esta violencia fue ejercida por parte de sus padres, abuelos o hermanos y motivada por su falta de masculinidad que suponía una vergüenza por pérdida de consideración social para toda la familia. Pero al mismo tiempo estos protegen y

---

<sup>39</sup> Visto en [http://www.youtube.com/watch?v=7OHN\\_nP5hdY](http://www.youtube.com/watch?v=7OHN_nP5hdY) a 11/02/ 2012)



amparan en todo momento a estos ante posibles agresiones de otros gitanos o payos fuera de la familia. Esto nos podría hacer pensar que únicamente han recibido violencia por parte del entorno familiar. Pero la realidad es mucho más compleja. Y Antonia en nuestro primer y único encuentro nos da muestras de ello:

*“la mayoría de veces yo no decía nada, me lo tragaba todo para mí, toito ¿qué más podía hacer yo? Ala para dentro, por eso tengo este buche [se toca la barriga y e cuello y se ríe] si hablaba encima por mi culpa se hubiera armado una ruina, la de san quintín ese. Ellos quererme nunca me han querido pero soy de su raza y si se enteraban que algo me pasaba mataban a quien se hubiera faltado, menudos eran.”. (Antonia, 2/11/2011)*

Anteriormente ya hablamos de esta cuestión, concretamente en el capítulo anterior, pero hablamos de esta estrategia de evitación del conflicto por parte de las mujeres gitanas. En esta ocasión estos ocupando roles feminizados y pasivizados también ponen en marcha esta dinámica cuya consecuencia es doble por un lado la evitación el conflicto pero a la vez reciben diversas formas de violencia sin la protección del grupo.

Volvemos a enfrentarnos a la cuestión de cómo la injuria y el estigma están en la base de la construcción de las subjetividades e identidades no heterosexuales por parte de los hombres. Ellos, son feminizados por el contexto, pero también se nombran públicamente desde esta feminización, existe una asunción del estigma como forma de relacionarse con el mundo que les rodea. Aunque la cuestión va más allá del mero acto nominativo, sino que como vemos, también abarcará los roles sociales que ocupan y las prácticas cotidianas de resistencia y evitación de la violencia. La acción del estigma los sitúa en el lado de lo femenino. Tanto

la familia como el resto de gitanos y no gitanos cuando les agreden verbal y físicamente los están situando en el lugar de lo femenino, lo pasivo.

En estas narraciones todos y todas utilizaban un tono sarcástico y socarrón para relatar su vida. Ante preguntas como por ejemplo su vida emocional con alguna de sus parejas las respuestas podían ser:

*“amores, los he tenido a miles, a millones, los hombres han ido detrás de mi como moscas. Como moscas los tenía [risas]. Los he tenido de todos los colores. Yo he estado en las casas de los más importantes, de los más ricos, que el médico tal, el juez tal. Menuda estaba yo de joven, se me rifaban.”*

*[David] Pero Antonia, hablamos de ¿sexo o de amor? [me rio].*

*“pues tu qué crees las que son como yo no hemos tenido eso de amor, eso es para los homosexuales, para las gayer de ahora, antes las cosas no eran como ahora [...] Antes no pensábamos en eso de casarnos, ni na. Y mira que yo nunca he estado en prisión, yo sabía que algunos sí, pero que mal hacía yo, nada de nada, y mira que yo era famosa y todo el mundo sabía de mí, pero a mí no me tocaban era yo muy importante[risas]”. (Antonia, 2/11/2011)*

Pero fuera con un tono o con otro, con una narración y otra, lo cierto es que sí narraban las consecuencias simbólicas y materiales de ser construidos en base a la injuria (Eribon, 2001). Consecuentemente ellos hablan de su vida dentro de unos regímenes de inteligibilidad que habían sido marcados para ellos. Ellos habitarán el estigma de una identidad definida por la enfermedad, la feminización y la hipersexualización en la que habían sido capaces de sobrevivir y crear una vida. Una vida encarnada en una subjetividad y una identidad diseñada un siglo atrás como un dispositivo capaz de capturar a lo anormal, lo raro y lo monstruoso (Foucault, 1976; Vázquez García, 2012; Berna, 2013).

Pero a pesar de eso, en momentos como estos, nos estaban contando cómo era y había sido su vida sexual y afectiva, pero siendo expresado en los términos que habían sido marcados por el sistema dominante estigmatizador. Tal y como cuenta la Antonia y nos contará Manuela, ambos son solteros y nunca han tenido parejas públicas estables. Sí narran haber tenido parejas ocultas, hombres casados, tanto payos como gitanos, pero con una duración muy limitada. La Manuela, este respecto contaba:

*“tres años estuve yo con un guardia civil, un piso me puso, me llevo a Sevilla y vivía yo como una reina, pero se acabó, los vecinos decían, los payos le daban a la sin hueso mucho y tuvo miedo y me tuve que volver” (la Manuela, 27/12/2009)*

La inestabilidad y la clandestinidad marcaron sus relaciones emocionales y de pareja. El secreto, la violencia y la prostitución definirán estas relaciones. En las narraciones de todos encontramos el ejercicio de la prostitución tanto dentro como fuera de los contextos gitanos.

*“Una no necesitaba trabajar, yo los tenía a pares detrás de mí, menudo arte tenía la Manuela. Si es que si me hubieras conocido en mis años mozos. [Se levanta y abre una cómoda que está detrás de nosotras y saca una foto en blanco y negro y me la muestra]. Mirame que ojos gitanos, los traía locos, me tenían que sujetar que si no me perdía. ¿Era guapa o no?[ le respondo que sí]. Menuda gitana era yo, con mis pantalones ajustaos, mis camisas blancas, ahora es que estoy muy estropea, pero aún así me traigo lo mío[risas], yo no he pasado necesidad, si es que al final era yo quien le daba de jalar a los míos.”. (la Manuela , 27/12/2009)*

Preguntamos por la voluntariedad en la visibilidad por parte de estos gitanos y gitanas, nos enfrenta a una respuesta sencilla: No. Cuando les preguntaba en qué momento se dieron cuenta de que eran así, las respuestas fueron:

*“Yo nací así desde pequeñita, vamos que me faltaba el coño, [risas], pero por todo lo demás yo era así, de mocico cuando empezó a salirme la barba menudo disgusto me entró.”. (la Manuela, 27/12/2009)*

Estos gitanos/as se recuerdan así toda la vida. Estamos hablando de gitanos que se nombran en femenino, que no han tenido pareja estable, cuyas relaciones han sido primordialmente sexuales. Gitanos y gitanas cuyas familias los rechazaban y a su vez los protegían y lo siguen haciendo. Gitanos que han recibido violencia y han ocupado un rol socio-sexual en sus contextos. Estamos hablando de gitanos que no eligieron estar dentro o fuera del armario, simplemente eran y el contexto temporal y social y los regímenes de inteligibilidad biopolíticos y postbiopolíticos les asignaba unas subjetividades, unas identidades, unas formas de habitar el mundo. Tal y como empezamos este epígrafe hablamos de gitanos que habitan un armario de cristal.

Cuando hablamos de armario traslucido (Preciado, 2013), estamos hablando de la existencia del mismo. Aunque la visibilidad sea total, y pueda dar la apariencia de su no existencia, ese armario no desaparecerá nunca. En sus vidas cotidianas tal y como hemos podido observar los silencios, lo no nombrado estará siempre presente. Nunca se hablará de amor, nunca se hablará de la posibilidad de tener una pareja y formar una familia, incluso nunca se dirá en alto que ese sujeto posee sentimientos y emociones. El sujeto del que estamos hablando será un sujeto públicamente público, violentamente público, que habita un estigma, pero a la vez muchas cosas de su vida permanecerán cerradas, ocultas, no visibles ni expresables.

Pero no podemos acabar aquí, existen otras múltiples realidades entre los y las gitanas. De entre esas múltiples realidades terminaremos este epígrafe con aquellas experiencias donde el silencio y la ocultación han estado presentes pero en una continua negociación con la visibilidad y desvelamiento.

### **3.4.1 Fuera, pero con condiciones**

Los gitanos y gitanas que habitan de esta forma la intersección entre visibilidad y ocultación pueden y en alguna ocasión se piensan y han sido pensados como los vencedores de una particular batalla. Ciertamente esta es una forma de mirarlo. En las páginas siguientes, al igual que en las anteriores no hablaremos de vencedores y vencidos. Hablaremos de unos gitanos y gitanas que han articulado de una forma concreta su estar en el mundo con una identidad racial concreta y con unas prácticas o identidades sexo-afectivas no heterosexuales de forma visible. Una articulación que ciertamente ha supuesto un camino, no siempre fácil, pero que hoy todos y cada uno evalúan como positivo.

Para Juana el proceso de desvelamiento fue particular. Su madre y sus hermanos no supusieron un gran problema, hubo una aceptación tácita al igual que la hubo cuando quedó embarazada unos años antes de un extranjero y decidió tener a su hijo.

*“si no viviera mi abuela, me pondrían a caer de un burro, si tú me vieras parece que tengo la peste, allí no se me acerca nadie, mi tía y poco más. Lo que pasa es que mi abuela no va a dejar que le digan nada a su nieta, pero yo veo como me miran tos. [risas], ellas tan gitanas tan puestas, pintas con sus melenas, todas apretadas, y claro yo hippie, que no me cuido, con mi negrito encima lesbiana, y claro como no me escondo. Yo para ellos no existo, ni familia ni gitana ni nada”. (Juana, 9/08/2011 )*

Juana, no se esconde, pero desde su embarazo siendo soltera y especialmente desde su desvelamiento público como lesbiana o bisexual (dependiendo el día se define de una u otra forma) sus relaciones con gitanos se circunscriben a su familia nuclear y algunos gitanos y gitanas del mundo del flamenco y de la música, gitanos que podríamos decir de moral más relajada con valores menos conservadores.

Juana y Gerardo, son dos gitanos cuya performance pública estaría más cercana a la provocación ante los suyos. Ellos muestran o cuentan su homosexualidad, pero ambos como ya hemos contado tienen herramientas y estrategias para articular esta visibilización. Pero esa no es la única opción, en la vida de estos gitanos públicos de los que hablamos también encontramos prácticas de control de la información y cuidado del impacto del conocimiento de sus vidas en sus contextos familiares.

Como veremos en el próximo capítulo, en los últimos cinco años algunos de los gitanos gais dentro de las dinámicas de outing y visibilización generalizada que se han desarrollado en España han negociado su visibilidad pública, pero incluso han comenzado a contraerse matrimonios, y también algún divorcio posterior.

La confesión y la carga de significación que asume el sujeto que se identifica o reconoce como homosexual o prácticas afectivas y sexuales no heterosexuales ejemplifica y nos permite ampliar el análisis hasta ahora elaborado. Independientemente de que el desvelamiento sea hecho en primera persona o por terceros, la identificación con el signo (estigma) de la homosexualidad supone la asunción de toda una serie de rasgos adscritos a esa categoría desde los discursos sociales dominantes-matriz heterosexual- (Butler, 1999).

El momento del desvelamiento produce un sujeto homosexual mediante esa asignación a un campo signifiante. Pero también se produce una significación nueva de todo el pasado del individuo, de toda la historia

individual previa a la interpelación, que viene a dar consistencia y carta de naturaleza a esa nueva identidad. “La identificación/interpelación que constituye al sujeto tiene un efecto retroactivo mediante el cual produce su propio origen en ese ya-desde siempre del que nos habla Butler (Ibidem). Todo lo que podía haberse pasado por alto como insignificante, como pequeños desvíos perfectamente asumibles en relación a la norma heterosexual en la cual el sujeto se había constituido en su llegada al mundo (todo individuo es sometido a una presunción de heterosexualidad), ahora, mediante la aparición del nuevo signo de identidad se convierten en síntomas que revelan la naturaleza interior del sujeto, síntomas que exteriorizan esa esencia y traicionan su secreto” (Córdoba, 2003: 91). Pero una traición que para estos gitanos supone el desarrollo de negociaciones creativas que modifican las definiciones de gitaneidad, entendida como la norma constructora de sujetos.

Para estos gitanos gitano la incorporación del amor, del sexo y del matrimonio LGTB como una posibilidad para ser vivida por gitanos dentro de su comunidad supone una plasticidad cultural que necesitamos resaltar y que sin duda alguna contrasta con los discursos esencialistas y homogeneizantes que leemos o escuchamos de manos y bocas de instituciones, medios de comunicaciones y como no de sujetos comunes, incluidos los Gitanos.

#### 4. Concluyendo la indentidad

En este capítulo hemos tratado de hacer un recorrido montados en las voces y vidas de gitanos y gitanas en torno a la cuestión de la construcción de las subjetividades y la irrupción del aparatado identitario. En este recorrido el silencio, la ocultación y el armario se han presentado como paradas obligatorias en las hemos podido observar cómo actúan las dinámicas de poder y disciplinamiento. Estas paradas a su vez y especialmente han supuesto analizar los usos estratégicos de ese armario y de ese silencio.

El contexto de veridicción e inteligibilidad gitano supone una arena cultural en la que los sujetos son el resultante de una tensión de fuerzas intra y extra étnicas-gitanas. Las prácticas sexo afectivas no heterocentradas y el propio proceso de constitución de un yo en el espacio de la otredad, que marca la norma heterosexual y la norma gitana, sitúa a los y las gitanas en un espacio fronterizo como el centro de sus vidas.

Estos y estas gitanas nos han mostrado cómo la pertenencia al grupo gitano de origen es sentido como imprescindible para su existencia, lejos de que sus prácticas LGTB pudieran suponer una expulsión de la gitaneidad. Ser, para estos y estas, es pertenecer al patrigrupo familiar gitano de origen. La pertenencia a la gitaneidad, ser gitano, viene marcado por la pertenencia a una familia y la interacción significativa con gitanos. Esa familia y el resto de gitanos en la interacción deben reconocerle como parte del grupo. La ecuación de esa pertenencia se vuelve más compleja cuando la pertenencia a lo “gitano” supone la obediencia a determinadas normas y mecanismos de disciplinamiento que tienen en su centro las normas de sexo género, que ellos incumplen tanto en prácticas, como en su identificación. La familia gitana se desvela en las anteriores páginas como el



centro de la vida de sus miembros, tanto para aquellos en los que tanto esta centralidad es simbólica como también de supervivencia familiar.

Estos y estas gitanas han crecido en unos contextos donde los mecanismos de control destinados a convertirlos en gitanos y gitanas, hombres y mujeres se desarrollaban con mucha intensidad. Las lógicas capitalistas y su mutación en la realidad también significaron un énfasis de la cohesión familiar gitana como herramienta básica de producción material. Esto se tradujo en una intensificación de las normas dirigidas al mantenimiento del grupo como garantía de supervivencia, pero a la vez en unas dinámicas de dependencia emocional. Todos y cada uno de estos gitanos han sentido como las sanciones ante las rupturas de las normas los situaba en el espacio de la otredad y los somete a un continuo proceso de identificación y desidentificación. Los castigos verbales, las burlas e incluso los castigos físicos, es decir la injuria, han enseñado a estos y estas gitanas cual es la normalidad a la cual deberían pertenecer para ser sujetos inteligibles y no ser desidentificados y situados en el espacio de la otredad, lo payo. Pero a pesar de esas acciones, quizás debido al fracaso o éxito de las mismas, estos sujetos hoy se identifican como gitanos y como gays y lesbianas a pesar de su exterioridad a la norma.

Entre los diferentes dispositivos de control y domesticación en los que han sido constituidos como sujetos inteligibles el silencio se ha desvelado como uno de los más poderosos y presentes en la vida de todo. A pesar de que las madres o hermanas, por ejemplo supieran de las relaciones lesboeróticas de su hija y hermana, estas nunca dijeron nada en el contexto familiar, ni siquiera a la propia interesada, sí a la paya con la que tenía relaciones, pero nunca a ella. Este ejemplo lo hemos encontrado en diversas situaciones. Se produce un proceso de violencia simbólica que supone una materialidad; un mecanismo de control, todos saben y siempre está el miedo de que estalle el conflicto y las sanciones por parte de la familia, pero este nunca estalla, consiguiendo así que la persona cuide

mucho más sus estrategias de ocultamiento. Pudiera haber acontecido lo contrario, que esto supusiera una relajación en sus acciones de ocultación, pues todo el mundo conocía, pero en la realidad de estos y estas gitanas no ha sido así. No al menos en la mayoría de los casos<sup>40</sup>. Hemos encontrado aquí una ruptura generacional. Aquellos gais gitanos mayores de 60 años, en su mayoría de 70 años, que han vivido un contexto de post-guerra han ocupado el espacio de la alteridad y el estigma de forma pública desde muy jóvenes. Sobre ellos desde muy jóvenes recayó el estigma de la feminización de la homosexualidad masculina, la pasividad, y una existencia pública en cuanto “mariquitas”. Estos han ocupado lo que hemos llamado un armario de cristal, que hace las funciones de vitrina, que por un lado los encierra en el estigma y los muestra como contramodelo. Pero al fin al cabo hemos concluido que es un armario. Pues aunque pudiera parece que el silencio nunca aterrizó sobre las vidas y prácticas de estos gitanos, este sí estuvo. La violencia, las frustraciones y el dolor de estos sujetos nunca se habló. Pero en conclusión su existencia aconteció desde el habitar el estigma más extremo y alterizado, ese armario de cristal, resultando en una vida de violencia y subalternidad pública tanto dentro del grupo familiar como en el contexto payo.

Pero por otro lado ese silencio también es aprendido como estrategia de autocontrol de la diferencia, silencio que socialmente toma el nombre de armario y que nosotros hemos analizado también como *passing* o gestión de la visibilidad. Estos gitanos nos han mostrado la diversidad de usos y formas de habitar el armario y el silencio. Para estos el silencio nunca es

---

<sup>40</sup> En el siguiente capítulo analizaremos varios casos donde esta visibilidad, con negociaciones previas complejas, no supone una vida en el estigma. Concretamente con dos de la parejas, la de Gerardo y la de Rocio, veremos como sus parejas, formalizadas en matrimonio, acontecen en sus contextos de forma visible, no suponiendo agresiones cotidianas por parte del resto de gitanos, y sí una paulatina aceptación de sus familias, tanto de su homosexualidad como de la muestra pública de esto.

total, pero tampoco la visibilidad. Los sujetos gitanos con los que hemos investigado nunca terminan de estar ni fuera ni dentro de ese armario. En sus vidas se produce una continua gestión de la visibilidad. En diferentes grados y formas dependiendo de variables como el estrato social de sujeto y el grupo familiar, los roles públicos en entidades gitanas que estos ocupen, ser hombre o ser mujer, etc. Por lo que este silencio se nos muestra a la vez tanto como un mecanismo de control de sus prácticas e identidades, como también como un mecanismo de supervivencia. Las diferentes formas de gestión de este silencio y el desvelamiento dentro y fuera de sus contextos nos han hablado de una estrategia que les ha permitido precisamente resolver esa ecuación de la pertenencia de la que antes hablábamos. Para muchos de ellos y ellas, mostrar sus deseos o prácticas, fruto de un balance entre peligro y seguridad, con las personas adecuadas y en los momentos adecuados ha supuesto un punto central para sus vidas, un punto de compartir y reconocerse en la narración ante otro sujeto social y afectivamente importante para ellos. Pero a la vez esa gestión de la visibilidad nos ha desvelado como los límites entre el individuo y el grupo gitanos son altamente porosos.

La muestra pública de la homosexualidad de un miembro no supone la deslegitimación de ese individuo únicamente. La ruptura de las normas centrales definitorias de la gitaneidad, aunque esto sea realizado por uno de sus miembros afecta a todos los miembros de ese grupo familiar. Un desvelamiento mal gestionado supone la vergüenza y pérdida de consideración entre el resto de gitanos de ese grupo familiar, una “ruina” moral. Pero además las pautas de reproducción simbólica y material de muchos de los gitanos en España suponen unas pautas de cohesión que necesariamente desdibujan los límites entre los sujetos y enfatiza las pautas de control en pos de ello. Por lo tanto comúnmente no es únicamente el individuo el que se *armariza*, se silencia, y se ve abocado a gestionar su

visibilidad, sino que todo el grupo familiar tendrá que hacerlo, dando lugar a lo que llamamos un “Armario de 10X10”, un armario familiar.

Esto nos lleva a constatar que las visiones individualistas sobre este fenómeno no se adecuan a la realidad de la mayoría de los gitanos. Cuidar al grupo, no deshonrar a los hombres del grupo aparece como una de las principales preocupaciones de muchos de los gitanos y gitanas LGTB. Aquí ellos y ellas han mostrado una gran capacidad de gestión de esa visibilidad. Esta gestión ha supuesto para muchos el no mostrar afecto público con sus parejas en barrios gitanos, no independizarse y no poder vivir con sus parejas en contextos gitanos, no aparecer en medios generalistas que los expongan a ser reconocidos en sus contextos o gestionar sus técnicas corporales se han desvelado como algunas de estas estrategias para la mayoría.

En los casos en los que se ha producido el desvelamiento en el contexto familiar, este no traspasa al resto de gitanos de la zona, incluso a otros gitanos de propio grupo familiar expandido. Incluso en aquellas situaciones donde el desvelamiento es mucho más público, y la homosexualidad de un sujeto es conocido por todos, algo sabido pero no hablado públicamente, se produce un cuidado de no “ostentación”, de no muestra pública en los contextos gitanos. Ciertamente es que ciertos sujetos presentes en esta investigación no han cumplido esta lógica, pero tal y como analizamos la liminalidad a las normas gitanas, a las formas de vida gitanas de algunos de nuestros informantes explica esta excepción, como se verá mas abajo al tratar las formas de sociabilidad gitanas LGTB

Por lo tanto, vemos como los sujetos se desarrollan, construyen sus vidas en una tensión de fuerzas, de mecanismos de control, pero que no impide precisamente vivir sus vidas. Los mecanismos de control están altamente presentes en todos los contextos gitanos en cuanto a grupo étnico minoritario con una presión aculturizadora durante siglos. Ser gitano, a pesar que es sentido y transmitido de forma naturalizada, no supone un

estatus permanente. La pérdida de la gitaneidad es un fantasma que sobrevuela la vida de todos los gitanos y provoca el desarrollo continuo de una hipervigilancia propia y de los miembros de grupo de cada uno de sus actos. La ruptura de la norma supone la exterioridad, pero como apuntamos no todas las normas tienen la misma centralidad, unas tienen mucho más peso que otro. Dentro de un macro contexto post-capitalista donde los roles e identidades sexo-genéricas son centrales para el mantenimiento y reproducción del sistema, y tras siglos de presión y diálogo, desigual y dialógico, también entre los gitanos la ruptura de las normas sexo genéricas suponen la ruptura del propio ethos cultural y por ende la exterioridad.

La homosexualidad es sentida y transmitida por estos gitanos como algo ajeno a lo gitano, algo propio de los payos, un peligroso contaminante. Las madres y los padres de estos y estas gitanas ante el desvelamiento de las prácticas o identidades de sus hijos o hijas una de las primeras cuestiones de las que hablarán precisamente será la incongruencia cognitiva que supone. Si ellos son gitanos, sus hijos e hijas lo son, y si estos lo son, la homosexualidad no es una posibilidad. Y ante esto, ellos deberán construir unas vidas intentando continuamente amortiguar esta incongruencia, cumpliendo en la medida de lo posible el resto de normas y mandatos gitanos.

Por ende, finalmente vemos como estos y estas gitanas se han construido en ese contexto normativizado donde los mecanismos de control actual con gran fuerza, pero a la vez ellos han sido capaces de buscar las grietas a esos propios mecanismos de poder. Pero en el desarrollo de esas estrategias, de ese proceso de constitución de un yo, también la sociedad mayoritaria tiene su papel. La intensidad de las relaciones de esos sujetos con la sociedad mayoritaria tendrá una incidencia directa en el desarrollo de esos mecanismos. Aquellos sujetos cuyas familias viven o tienen una mayor relación cotidiana con payos, se encuentran con más facilidades a la hora de

desarrollar sus estrategias. Mientras que en el caso de aquellos gitanos con menos interacción con los payos, y por lo tanto con una relación mayormente marcada por la alteridad con lo payo, se encuentran con un mayor control de sus movimientos.

Aunque como vimos no será lo mismo en el caso de los hombres y las mujeres. Sobre las mujeres recaerá un mayor control y por ende mayores dificultades para desarrollar una vida con prácticas sexoafectivas lésbicas. Pero entre estos gitanos que tienen una mayor interacción con lo payo, resaltan un grupo de gitanos y gitanas, aquellos que hemos llamado los "supergitanos", aquellos cuyo trabajo y pertenencia a instituciones gitanas han supuesto por un lado un mayor grado de conocimiento de la realidad institucional y social paya, y por otro lado un alto nivel de reconocimiento por parte de los gitanos del contexto, que a la larga es capaz de amortiguar su ruptura de la norma. Mostrando esto, cómo las normas gitanas también son flexibles y maleables, en función de multitud de variables, pero permitiendo la supervivencia material y simbólica del sujeto y del grupo.

Fruto de toda esta ecuación, el resultante es un conjunto de gitanos que han construido unas subjetividades en un proceso performativo, resultado de la recepción de actos de discursivos esenciales y del desarrollo de unas determinadas prácticas cotidianas en un contexto normativo y de ejercicio del poder. En este contexto las subjetividades/identidades constituidas funcionan como artefacto destinado a <<funcionar como un punto de identificación y adhesión>> (Hall, 1996/2003: 18-19) a una norma y por lo tanto a un nosotros, en este caso a un nosotros gitanos y diferenciarse de unos otros, los payos, pero un nosotros también gais, lesbianas y trans que no son heterosexuales. La identidad por ende será siempre un espacio inacabado, moldeable y en una necesidad continua de remarque, a pesar de que en su constitución la

identidad, el qué soy, el cómo me pienso y cómo me ven y me piensan tome la apariencia de homogeneidad naturalizada.

## **Capítulo V. Sociabilidad y estrategias de construcción de vida**

**“Resistir Mucho, Obedecer poco”**

Walt Whitman



## **1. Construir una vida. Diálogos entre el afuera y adentro.**

### **1.1. Introduciéndonos en la homolesbosocialidad gitana**

A lo largo de los capítulos anteriores en diversas ocasiones hemos analizado como los gitanos y gitanas gais, lesbianas, bisexuales y trans construyen sus vidas atravesados por las diferentes fuerzas de poder y domesticación. En el primer capítulo, intentando contextualizar de forma genealógica la construcción de la gitaneidad en la intersección de un conjunto de fuerzas del poder pudimos entrever cómo la construcción de los discursos estereotipados normativos de masculinidad y feminidad gitanos habían calado en las fórmulas de deseo de gitanos y gitanas. En el capítulo referido al cuerpo nos paramos brevemente a analizar cómo el sistema de inteligibilidad gitano en torno al cuerpo encarnado en los dispositivos del asco y el respeto pautaban cómo muchos y muchas gitanas realizaban o no determinadas prácticas sexuales o eróticas. En ese mismo capítulo también pudimos ver cómo la configuración del deseo y del cuerpo deseado se configuraba como el resultado de un cálculo entre las normas que configuran simbólica y materialmente el cuerpo gitano, las identidades y las economías de interacción. En el siguiente capítulo nos adentramos en cómo estos y estas gitanas construyen una subjetividad, un nosotros fronterizo a la heterosexualidad a través de unas prácticas cotidianas en un contexto interactivo articulando diferentes estrategias de visibilización y ocultación.

En este último capítulo siguiendo esta misma línea de análisis, nos centraremos en la interacción social como principal espacio de creación de vida. En estas páginas intentaremos acercarnos a las maneras en que, a pesar de las dificultades, los gitanos LGTB construyen sus vidas, cómo crean un nosotros gitanos gais y lesbianas, y cómo establecen formas de sociabilidad propias.

Para ello nos centraremos en analizar en primer lugar cómo los gitanos han habitado los espacios de homosociabilidad. Comenzamos con tiempos más lejanos, hablarán los gitanos más viejos para poco a poco dar paso a las nuevas generaciones. Terminaremos estas páginas con el ciberespacio como el gran espacio privilegiado donde en la actualidad acontecen gran parte de las interacciones de estos gitanos y gitanas. Internet es un mundo inmenso e inagotable. En esta ocasión los gitanos nos han guiado hacia diferentes lugares pero especialmente los lugares de socialización masiva como Facebook o los Blogs y los lugares de ligue y contactos exclusivos para gais y lesbianas.

## **1.2. Mutaciones en las formas de Homo-lesbosociabilidad**

Para alcanzar este fin se ha observado y cuestionado especialmente sobre los espacios de homo-lesbo-trans sociabilidad, las redes sociales que componen lo que llamamos “ambiente” y en las cuales se han insertado estos y estas gitanas y los códigos y formas concretas de comunicación. Hemos hablado de espacios y de ambiente. Tal y como apunta Gómez (2004) a partir de la década del 2000, los conceptos de espacio y de relación LGTB han tomado una nueva dimensión tras la irrupción generalizada del espacio virtual. Esta nueva, y ya cotidiana, arena social, política, económica, afectiva y sexual gitana y paya es ya parte indisoluble de la vida de gais y lesbianas. Por lo tanto dentro de estas páginas tendrá una especial visibilidad y relevancia el ciberespacio.

Siguiendo a Giddens (2000) cuando hablemos de sociabilidad nos estaremos refiriendo al conjunto de prácticas, valores y normas en las que acontecen las interacciones entre los sujetos de un grupo social. En consecuencia en las páginas siguientes dialogaremos en torno a cómo los y las gitanas construyen relaciones de amistad, ocio, sexo y amor, como elementos centrales de esa homo-les-transsociabilidad.

Sívorí (2005) apunta que en gran parte del mundo de habla castellana (el más bien diría hispana) tanto por parte de aquellos que son usuarios o habitantes como también por parte del resto de la población llaman ambiente o ambiente gay a una serie de espacios no virtuales y virtuales con una lógica urbana difusa y deslocalizada donde acontecen situaciones de ocio, consumo, ligue y en ocasiones reivindicación y sexo. Hace un par de décadas hablaríamos de una serie de espacios que llamaremos de la sombra (Berna y Cabezas, 2014). La noche, el callejón, la calle estrecha, el local sin letrero o con un letrero apenas visible, ocultaban, acogían y en ocasiones expulsaban en y de su vientre a toda una caterva de seres subalternos sin derecho a ser. Desde finales de la década de los noventa e incluso antes, no sabemos bien si fue la luz la que empezó a iluminar esos lugares o si fueron los sujetos que allí moraban los que empezaron a salir a la luz y a reclamarla como propia tal y como reflexiona Walters (2001). En la literatura más representativa sobre el tema (Villaamil, 2004; Villaamil y Jociles, 2006; Gregori, 2007; Guasch & Leap, 1999, 1995; Meccia 2013; Magnani, 2002; Perlongher, 1987), no existe un acuerdo con respecto a esta cuestión y encontramos muy diferentes análisis dependiendo de que autor leamos, pero en lo que todos coinciden es que en este momento aconteció una transformación que daría lugar a un cambio de ciclo nunca visto antes en nuestro país.

En esas décadas, los y las disidentes y activistas, alzaron su voz como nunca antes, reclamando la luz, pidiendo ocupar el espacio público sin violencia y exclusión (Vidarte, 2007). Paralelamente las lógicas y acciones del sistema capitalista de producción y consumo tomaron tanto a los sujetos lgb como a sus formas de socialización como espacio de acción. Desde la ropa, publicaciones, cine, series o bares situarían a lesbianas y gais en el espacio público. Un ejemplo claro lo podemos encontrar en el Aeropuerto de Barajas, en la estación de metro, donde el primer anuncio publicitario que los viajeros ven es el de una sauna gay.

Hasta ahora hemos hablado de espacio y tiempo. Sin embargo el ambiente especialmente supone todo un conjunto de relaciones sociales, emocionales y sexuales en proceso o en potencia, cristalizado en una intersubjetividad que durante muchos años fue el espacio privilegiado para la sociabilidad homo-les-trans. Cuando hablamos de espacios de sociabilidad gay, hablamos de unos estilos de vida, códigos normativos, lenguaje y prácticas compartidas por aquellos que pasan o moran allí (Pollak, 1993). Como apunta Pecheny (2002) con el pasar de los años se han ido conformando unas formas de interrelación, de habla, de expresión, unos códigos normativos, unas técnicas corporales propias y características que han ido construyendo un cierto ethos identitario, un nosotros que ha dado un sentido de pertenencia al colectivo que lo comparte. Este ethos es global y local a la vez (Halperin, 1990). En cada contexto local han ido surgiendo rituales y prácticas concretas fruto de sus componentes, el contexto social, político y económico inmediato y sus formas de interrelación con el contexto global. Precisamente eso es lo encontraremos cuando hablemos de los y las gitanas y su homosociabilidad, un diálogo constante entre las dinámicas globales de homosociabilidad y las particularidades que la historia y las relaciones de poder han marcado y situado en una realidad gitana.

En consecuencia cuando analizamos “el ambiente”, miraremos las lógicas, formas y cambios en la homo-les-trans sociabilidad. De estas páginas en adelante, a pesar de haber utilizado una caracterización más amplia, utilizaremos el término “ambiente”, cuando nos refiramos específicamente a los espacios físicos de ocio socio-afectivo-sexual y consumo y espacios de sociabilidad que trasciende a estos, donde entraría desde el ciberespacio, la plaza, el supermercado. En resumen el ambiente lo constituirían todos aquellos espacios en los que se activen prácticas de socialización e interacción mediadas por unas formas y códigos simbólicos específicos conocidos y compartidos por sujetos no heterosexuales. Esta diferenciación se hace necesaria tanto para nuestro objeto de estudio como

para el momento histórico en el que vivimos. Como ya resaltamos, a partir de la década de los dos mil, especialmente en ciudades como Madrid, Barcelona, Sevilla, Valencia, Alicante o Bilbao entre otras, la socialización homo-les trans no acontece únicamente en los espacios de ocio y consumo dirigidos exclusivamente a esta población. Como ya dijimos cuando los sujetos con prácticas sexuales no normativas tomaron el espacio de la luz no únicamente se quedaron en los espacios de ocio, sino que fueron y siguen ocupando otros espacios cotidianos en principio heterosexualmente definidos y contruidos.

#### *1.2.1. Los más mayores. De la represión a la “libertad”*

Comenzamos dando paso a los gitanos más mayores, aquellos que han vivido otras épocas pero también esta, permitiéndonos ser testigos de los cambios, que acertaremos a llamar generacionales.

Recurrimos a aquellas voces con mayor edad y que han vivido épocas pasadas y nuevas y poco a poco iremos introduciendo a otros gitanos y gitanas que se han aproximado y que han crecido en las nuevas formas que han tomado estos espacios de sociabilidad. En primer lugar nos asomaremos a ese mundo de las sombras hasta acabar por adentrarnos en el ciber espacio, especialmente en las nuevas lógicas y dinámicas socioafectivas que está suponiendo.

Felipe tiene aproximadamente 68 años. Digo aproximadamente porque nunca ha querido desvelarme ese dato exacto, por lo cual esta edad es el resultado de una deducción aproximada. Es delgado, alto y muy moreno, además del color de su piel hay algo que al verlo nos conduce a pensar en una diferencia étnica o de origen. Felipe nació y ha vivido hasta ahora en torno a la zona de los barrios del Rastro y Lavapiés en Madrid. Felipe es soltero y dejamos ahí su descripción por expreso de deseo de no ser reconocido.

*“mira que uno ya tiene edad pero dejemos la cosa en paz, que luego se arma el lio, que si mis chaches se enteran, que si dicen que si los dejo en vergüenza”, (Felipe, 8/06/2010)*

Esto contaba en la primera entrevista en torno a una caña en un bar, perteneciente a ese ambiente difuso madrileño que puede expandirse desde más allá de la glorieta de Bilbao hasta el castizo barrio de Lavapiés. Allí nos conocimos y más tarde nos citaríamos y encontraríamos casualmente en muchas ocasiones, Felipe contaba:

*“Yo empecé muy joven en esto del mariconeo. Yo con catorce años me iba ya a los bares esos [risas], a mí me conocían todos en los “Billares de Callao”. También iba mucho, un poco más mozo, al cine, sobre todo al cine Postas y al de la calle Carretas. Media vida me he pasado allí. Por la noche no eran las calles lo que es ahora. Daba un miedo andar por las calles, estaba todo muy oscuro. Yo es que ya era muy alto, parecía mayor, y se me notaba que era gitano, pero miedo tenía.[...] también algunas veces me iba al Retiro, donde está la estatua del Ángel, vamos a dar un paseo [risas],*

*“¿qué pasaba por ser gitano?, pues que al principio no era fácil, el que no tenía miedo te miraba como si fueras un perro. Eso me dolía mucho. Pero todo pasa. Yo allí no era gitano, era uno más al final, ni hablaba como gitano, ni nada”*

*[David]¿Allí conocías gente, otros gais, ibas a entretenerte, a follar, a hacer amigos, a que ibas?*

*Sí, claro, dónde sino. Conocer y otras cosas [risas]. Bueno tú ibas por la calle y ya veías a algunos que pensabas que eran como tú, y a veces pues las miradas se juntaban y hablábamos. Pero allí podíamos hablar y todo lo que quisiéramos, con cuidado claro. Pero era la única forma. Hombre*

*también iba a Atocha, pero no era igual, allí era lo que era, rápido y con cuidado que nos podían pillar. Pero en los billares yo hice amigos. Yo era el gitano, me llevaba bien con todos. Había otros gitanos que conocía de vista, pero yo era el gitano, o la gitana [jajaja], algunos si que me miraban muy raro, pero no todos eran racistas, nada de nada. Ahora quedamos pocos, el Sida ese acabo con muchos, sino no me toco fue por la virgen, que me vigila [...] Yo hice muchos novios allí, algunos funcionarios importantes [...]*

*[David] ¿Y en tu barrio, o donde tu vivías no podías?*

*A ver, poder podías, pero vamos si me pillaba alguno de los míos hoy no estaría aquí. Yo me cuidaba mucho. Antes no es como ahora era la gente muy bruta. Yo como si fuera como cualquier otro [...] que algunas noches salía a las tabernas, que me iba a la calle con los míos y estaba en las juergas [...] siempre queriendo estar en los otros sitios.*

*[David] ¿qué cosas hacías con esos amigos? ¿cómo dirías que era tu relación con ellos, fuerte, solo de paso? Hacer, hacer se hacía de todo [risas]. Pues lo normal, nos veíamos, se hablaba, se bebía, nos reíamos. Yo sabía que ellos estaban ahí, si no unos, otros.*

*[David] ¿No los veías fuera de estos lugares que antes me has contado? A algunos, si los más cercanos. Pero no tanto. Nos veíamos cada noche allí, luego cada uno tenía su vida. ¿qué iba a decir yo si alguno de los míos me viera con un payo por ahí? ¿qué iba yo a decirles? Que era un amigo, no esto no iba así.*

*[David] ¿Tu recuerdas cuando cambiaron las cosas?*

*Ummmm, cuando se murió el payo rabuo ese, Franco [risas y mirada de complicidad] ya las cosas estaban mejor, ya había más sitios donde ir, hasta bares con travestis, eso si que era un despiorre, no nos lo creíamos [...] hasta yo cantaba alguna copla a veces. Era yo muy guapa, llamaba yo la atención.*

*Aún me acuerdo cuando abrieron el Black and White<sup>41</sup>, de vez en cuando voy, cuando tengo perras [me hace gesto con la mano], de vez en cuando voy con algún amigo al Figueroa nos tomamos un café, como las viejas [risas]”.(Felipe, 4 /11/ 2010)*

Felipe comienza a hablarnos de una época donde la homosexualidad era pensada y materializada como enfermedad y delito. En 1928, el dictador Primo de Rivera firmó la primera inclusión en el código penal de los delitos y crímenes contra la moral y el escándalo público entre los cuales estaba la homosexualidad. Desde esta modificación del código penal, pasando por la Ley de Vagos y Maleantes hasta la Ley de Peligrosidad social del 14 de Julio de 1954 las prácticas homosexuales pasaron a ser perseguidas y penadas (Monferrer, 2003). Paralelamente, y como refieren Cabezas y Berna (2013), médica y socialmente se fueron haciendo cada vez más presentes los discursos otrerizantes de la homosexualidad. Poco a poco la vida y sociabilidad de aquellos y aquellas con prácticas no heterosexuales se fue haciendo más difícil. La sombra pasó a ser el único espacio habitable.

A pesar del cerco social y político, estos y estas encontraron grietas y fueron creando espacios de sociabilidad. En este espacio de la sombra Felipe encontró un lugar, su lugar en la frontera de dos mundos. Él mentía cuando tenía que ir, vigilaba para que no le siguieran, controlaba su pluma y realizaba acciones de compensación para no ser descubierto, se vestía como los gitanos, era obediente a los mandatos de su padre, cumplía todo lo que se esperaba de un gitano, intentando hacerlo a la perfección. Felipe resolvió la ecuación entre gitaneidad y prácticas homosexuales haciendo una gestión de la visibilidad que abarcó desde el cuerpo, los usos del espacio y el tiempo, la gestión de los afectos y efectivamente el escrupuloso

---

<sup>41</sup> El Black and White conocido local de música y ocio, fue una de las primeras discotecas destinadas a público homosexual masculino que abriría en los 80 en Chueca. En la actualidad continúa abierta, pero destaca por ser uno de los locales de prostitución masculina.



cumplimiento de las normas de respeto requeridas para los gitanos. Pero el desarrollo de estas estrategias, de estas grietas al poder domesticador, no supuso un salvoconducto total. La precariedad de esta gestión continúa estando presente hasta en la actualidad. Felipe no era payo, lo que le situaba en una situación de particular vulnerabilidad respecto de la sociedad paya con la que se relacionaba como homosexual. Pero además, para él el mayor peligro suponía que su contexto gitano descubriera su secreto y que eso pudiera suponer el exilio, la alteridad de su propio grupo, un grupo en que resolvía gran parte de sus necesidades físicas y simbólicas, tanto aquellas que le situaban en el espacio de la gitaneidad, como aquellas cuestiones materiales como vivienda, protección y alimento.

En cambio Pedro, cuando nos narra sus miedos, los límites sentidos para desarrollar esa sociabilidad también nos habla de la persecución policial:

*“Una vez me cogieron, y me llevaron a Huelva<sup>42</sup>, pero nada, duré un mes, no sé qué hizo mi mama a quién pidió ayuda, pero me sacaron, cuando volví mi papa me pego una paliza y nunca me volvió a hablar, yo ya luego me fui a Barcelona, ya no volví a saber de ellos [comienza a llorar y balbucear durante unos minutos]. Ese día me quede sin nada [...], perdí hasta la sangre” (Pedro, 3/08/2009)*

Para Pedro el miedo a la policía estuvo presente, pasó por una detención, un interrogatorio y una encarcelación vejatoria. Esa detención significó para él

---

<sup>42</sup> Pedro cuando habla de Huelva se está refiriendo al Penal de Huelva. Según Altman (2001) hasta 1971 el régimen franquista enviaba a homosexuales y lesbianas o bien a campos de reeducación específicos para homosexuales o bien a cárceles comunes, en las que algunas de ellas tenían módulos específicos. La razón de enviar a Pedro a Huelva la desconocemos, pues en su ciudad existía un penal al que si enviaban a homosexuales. Altman apunta que la dispersión y deslocalización supuso una de las lógicas de estas políticas de reeducación. La descontextualización del sujeto criminal se pensó como una herramienta central de este acto punitivo.

una ruptura con su vida hasta ese momento. Esa entrevista la suspendí al poco de comenzar. A Pedro el volver a tocar este tema le supuso rememorar muchos sufrimientos pasados. Durante todo el tiempo que estuve a su lado, mientras lloraba, en las ocasiones en las que hablaba o balbuceaba no habló de la cárcel, del maltrato o la vejación del régimen franquista, para él la pérdida la supuso perder a su madre, a sus hermanas, su vida gitana, nos habla de la pérdida de “su sangre”, que como ya analizamos entre los gitanos es el constructo sangre encierra también la pertenencia cultural gitana. Pero para Pedro al igual que para todos los gitanos con los que he estado su gran dolor, su gran miedo está situado en la pérdida de su gitaneidad, en la pérdida de los afectos y vida que supone su desvelamiento.

Felipe hace una alusión similar a este miedo a perder sus referentes familiares cuando me pide que no desvele su identidad, pues este desvelamiento puede suponer una agresión a su familia. Este cuidado, este miedo al exilio, marcó profundamente las vidas y prácticas socioafectivas de estos dos gitanos. Hemos visto que buscaron espacios, que se relacionaron, que amaron y tuvieron relaciones sexuales. Pero el miedo a ser descubierto, el cuidado, como dice Felipe está siempre presente. De hecho para Pedro el ser detenido y desvelado supuso el exilio y la soledad.

En una entrevista posterior, ya realizada en el hospital donde moriría unos meses más tarde, tratando de no profundizar en este dolor quise centrarme en su vida a partir de su exilio a Barcelona. Pero a pesar de mis intentos su dolor y su pérdida volvían a emerger una y otra vez. Aquí, al igual que apunta Brekhus (2003), vemos que contrariamente a lo que se recoge en la mayoría de análisis y textos sobre la realidad y vivencias de la homosociabilidad, a pesar de las continuidades estamos muy lejos de poder hablar de forma unitaria de esta cuestión. Estos gitanos nos están mostrando una cara diferente. Para ellos el desvelamiento y en última instancia sentir o tener prácticas afectivo-sexuales no heterocentradas supone especialmente una pérdida étnica, un exilio al corazón del enemigo histórico, el mundo

payo. Pero una pérdida que no supuso una desidentificación étnica en la forma de contarse y pensarse. Pedro sigue presentándose como gitano, a pesar de no tener el contexto familiar gitano que como hablábamos parece pautar esta pertenencia. Pero Pedro nació en ese contexto gitano, fue construido como tal, aunque luego tuviera que gestionar la separación y la vida en un contexto payo.

*“Yo llegué a Barcelona con una mano adelante y otra atrás. Yo ya me relacionaba con payos, pero no tener a los míos fue lo peor. Y me fui al Rabal y hice lo que podía, yo era mocico, mu guapo, moreno, con mucha labia y qué hice, me vendí, vendí lo único que tenía, mi cuerpo [...] ¿Qué si hice amigos?, pues al principio no te podías fiar de nadie, yo no sabía quién era policía y quien chivato. Home[en castellano hombre], poco a poco claro, nos juntábamos sobre todo en Escudillers<sup>43</sup> y así acabamos por ser familia, estábamos todos más solos, mírame como estoy que solo hablo con la asistenta social y con usted ahora claro [los ojos le lagrimean]. Usted sabe cuántas veces me he preguntado por que soy así, si hubiera sido normal tendría a mi familia, mis nietos, ahora no soy nada, ni gitano ni nada, como los perros” (Pedro, 27/02/2011).*

Esta fue la última vez que se entrevistó a Pedro, realmente surgían grandes dudas acerca de la pertinencia de estas visitas y si las preguntas y conversaciones que allí surgían estaban provocando más dolor o una oportunidad de expresar cosas que no había podido hablar en mucho tiempo. Fue visitado en una ocasión más, al poco falleció. Esta entrevista además de guiar reflexiones sobre la situación y vida de los gitanos gais durante el

---

<sup>43</sup> La calle “Escudillers” de Barcelona es una conocida calle del centro de la ciudad conocida desde finales del siglo XIX tanto por sus tabernas y lugares de ocio como por la prostitución que ella se ejercía.

franquismo también objetivó las consecuencias éticas de nuestra acción cuando trabajamos cosas que han supuesto sufrimiento y dolor.

Pedro pasó por el trabajo sexual, en un espacio de sombra y exclusión reservado para los seres no posibles, pero que le permitió suplir sus necesidades materiales más inmediatas y también le abrió la puerta a una red de sociabilidad. Pedro nos habla de la creación de un contexto social y afectivo que él nombra como familia. Teniendo en cuenta la definición de familia que muchos gitanos tienen, entendemos que ese grupo afectivo compuesto por gais y travestis cubría necesidades de afecto, escucha, protección, solidaridad económica entre otras. En estas palabras de Pedro lo podemos ver la materialidad de estos cuidados recíprocos con gran claridad.

*“si uno no tenía algo, el otro se lo prestaba, nos cuidamos [... estábamos solicos, nos teníamos solo nosotras [...], que a mí me daban un chorizo por un trabajillo, pues los llamaba y nos poníamos la botas esa noche [...], eran otros tiempos, mucha penuria, recuerdo una vez que yo tenía un amante pastelero, como nos poníamos, yo traía los bizcochos, las cocas, y lo compartía todo” (Pedro, 2/03/2011).*

En la narración de Pedro los lugares del incipiente ambiente barcelonés también están presentes. Y así ocurrirá con la mayoría de las entrevistas realizadas a gitanos mayores en los que homosociabilidad y ambiente encuentra correspondencia. En el caso de las gitanas lesbianas que he conocido esto nunca ha estado presente. Su socialización afectivo-sexual se movía por otros lugares. Las lesbianas gitanas mayores de 55-60 años que he conocido son pocas, muy pocas, concretamente tres, y dos de ellas eran pareja desde que se escaparon de sus familias en las década de los cincuenta como vimos en el capítulo anterior. Y estas siempre se movieron en el más absoluto anonimato tanto de su gitaneidad como de su

lesbianidad. Este segundo aspecto no es específico de las lesbianas gitanas sino que es generalizable a las experiencias de la mayoría de las mujeres lesbianas (Rich, 1999; Smith, 2000; Fassinger, 1995; Fullmer, 1999 y Walker, 1993).

Las diferencias generacionales se hacen patentes cuando se pone en dialogo las diferentes generaciones. Cuando hablamos de gitanos mayores, no siendo imprescindible hablar de los más ancianos, sino de aquellos mayores de 40-45 años, sus usos de los espacios de homosociabilidad clásicos están presentes, mientras que para los más jóvenes no siempre es así. Los gitanos más mayores han sido habitantes y usuarios de ese ambiente tradicional de bares, cuartos oscuros, saunas y salas de fiesta mientras que la tendencia entre los más jóvenes se centra en el ciberespacio.

Tanto en las narraciones de Felipe como de Pedro, con sus distancias se nos habla de una cuestión central, la seguridad que sentía en esos espacios. El antropólogo Nestor Perlongher en su etnografía sobre la prostitución masculina en Sao Paulo destaca precisamente esta cuestión como uno de los aspectos definitorios del ambiente. Para Perlongher el uso y acceso de los espacios gay responde a la tolerancia, aceptación y afectividad que obtenían en esos lugares. Incluso en las ciudades pequeñas donde no han existido esos espacios de ambiente, existían bares, hoteles, donde encontraban una cierta tolerancia como nos contaba la Juanita. Ella nos habló ligue y socialización en algunos bares tradicionales de su pequeña ciudad andaluza. Felipe argumenta en varias ocasiones

*“allí hice yo amigos [...] que si tenías pluma nos reíamos, todo valía, no teníamos miedo, éramos como una familia” (Felipe, 8/06/2010)*

Felipe habla de Familia y también Pedro. Pero sobre todo tanto en esos extractos, como en otros muchos, nos hablan de lugares donde experimentar

la libre expresión de su homosexualidad y encontrarse con iguales sin riesgo de sufrir violencia o rechazo.

De estas dos razones en los paramos en una, la importancia de encontrarse con iguales. Cuando se ahonda en el significado de la expresión “hacer amigos”, las respuestas de Felipe nos hablan de una forma de amistad concreta. Felipe sitúa la mayoría de su tiempo de relación en esos espacios. Él nos dice que hablan, se divierten, beben juntos e incluso ligan, pero la mayoría de esas interacciones que él nombra como amigos no trasgreden los límites de esos locales. En este caso él nos lo cuenta con la mayor normalidad, y cuando nos habla de límites nos habla de protección como apuntaba Pecheny (2002).

Esos lugares eran seguros, salir con ellos a otros espacios para Felipe significaba un peligro de desvelamiento, de ser descubiertos por los suyos. Pero además repasando las notas sobre sus gestos cuando le hacía estas preguntas o él respondía observé cierta cara de extrañeza y cierta dificultad en contestar. Y en esto encontramos una cierta diferencia con resto de preguntas en las que él contestaba de forma más rápida y con mucha más verborrea. Esto nos puede hacer pensar que para Felipe, su concepto de amistad, era ese, un grupo de interacciones sociales temporal y espacialmente situados y limitados, separados del resto de espacios de su vida que trascurrían en el seno de su familia gitana.

Su vida se separa en dos espacios, el Felipe deseante de la compañía de otros hombres cada noche o muchas noches y por otra parte el Felipe gitano, que trabajaba en el negocio familiar y participaba de los ritos y momentos relevantes para su entorno gitano.

En cambio para Pedro las cosas fueron diferentes, el exilio a Barcelona, la pérdida total de relaciones con su contexto le situaron en una necesidad de establecer vínculos más allá de los espacios de homosociabilidad. La ausencia de su entorno familiar o de gitanos conocidos hizo desaparecer el peligro de ser descubierto y la necesidad de performar una normalidad

gitana que le protegiera. Pedro tenía que sobrevivir y desarrollar estrategias y un entorno cercano que le permitiera cubrir una serie de necesidades que fuera desde lo afectivo y sexual hasta lo más material.

A la vez ambos resaltan que su pertenencia étnica era visible y considerada. No tenemos información para saber desde que parámetros pensaban los otros su gitaneidad, pero para Felipe, era un valor que acabó siendo un apodo mediante el cual le reconocían y pensaban.

Cuando reviso los materiales de campo encuentro que esta cuestión permanece hasta cierto punto y con sus particularidades. La cuestión étnica no desaparece a la hora de la homosociabilidad. A pesar de la desidentificación étnica que puede significar esta ruptura de la norma, se siguen sintiendo y presentando como gitanos. En anteriores ocasiones ya he hablado de esta cuestión, en muchas ciudades españolas, en los bares o espacios de ambiente nos encontramos con el gitano, la gitana, que son parte cotidiana de la red de socialización. Más tarde hablaremos y profundizaremos acerca del papel que ocupa la gitaneidad en la socialización, especialmente a partir de época de internet tenemos multitud de materiales que nos permiten pensar esta cuestión con mayor soporte etnográfico.

### *1.2.2. En Transición. Ni jóvenes ni viejos*

El cambio generacional es abismal, si comparamos lo analizado hasta este momento con las realidades contadas y observadas de los y las gitanas más jóvenes. El desarrollo y expansión del ambiente a partir de los noventa de la mano del fin de leyes criminales entre otros factores provocó una mutación en la vida de muchos sujetos. Felipe nos lo cuenta, él sitúa el cambio a finales de la década de los setenta, pero la literatura (Herrero-Brasas, 2001; Villaamil, 1994); Guash, 1994) nos habla de una mayor mutación y cambio a partir de los noventa.

Gerardo, mucho más joven, del que ya hemos hablado como uno de los gitanos altamente visibles que introducíamos en la categoría “supergitanos”, cuando nos habla de sus primeros pasos en la sociabilidad homosexual nos dice:

*“pues al principio me iba al cruising, al parque d, a los merenderos del castillo, y algún otro lugar escondido por ahí. Esto no era chueca pero si querías podías, hombre y cuando podía me iba a Granada, que allí sí que habían sitios. También a veces con los contactos del periódico, antes había tíos que ponían allí su anuncio y bueno lo llamabas y quedabas [...] ¿qué cuando era esto? Pues yo tendría diecisiete o así, tú calcula a mediados de los noventa, creo, [...], hasta que salió internet, que eso ya fue el despiorre. Esto es pequeño, es como un pueblo David, no es que hubiera a miles, como tenéis en Madrid, pero era más fácil, yo creo que utilizaba el chat de chueca” (Gerardo, 15/07/2009)*

Gerardo habla de una época diferente, pero en la que podemos observar cambios y permanencias. Los lugares clásicos de *cruising* no han desaparecido, tampoco los lugares clásicos de ambiente que para Gerardo estaban en Granada, pero él mismo termina la respuesta a mi pregunta hablándome de internet y de lo que supuso ese espacio.

Amador en referencia a la misma cuestión, pero una situación vital y biografía muy diferente, recordemos que Amador es un gitano que supera la cuarentena, divorciado, que acaba de volver a su ciudad para cuidar de su madre. Me contaba:

*“yo estaba casado, así que si me iba al cruising, te podía pillar, pero más difícil que si te ibas al ambiente. Ahora ya muchos están cerrados. Las cosas no son igual y eso de los cuartos oscuros no les gusta a los*



*más jóvenes. Además los gitanos siempre estaban por el centro de la ciudad, que si la una con el romero o las rosas, para los guiris, que el otro era camarero en un bar. Yo empecé a ir al ambiente cuando me separé y me fui a Málaga y luego a Canarias. Allí nadie me conocía, yo nunca decía que era gitano, pero ya no me escondía. No es que fuera por la calle con las plumas, hombre mucha no tengo, pero no, pero ya no tenía ese miedo. Cuando entré la primera vez a un bar de ambiente me quedé muerto, allí la gente bailaba se besaban, se magreaban, y eso que era uno de estos normales, sin cuarto oscuro ni nada.” (Amador, 4 /07/2008)*

A Amador lo conocí por internet. Amador me escribió un mensaje a unos de los perfiles de portales gais en los que realizaba observación participante.

*“si quieres aquí me tienes, yo soy gitano y homosexual, ¿te interesa? Y me cuentas eso de tu estudio de los gitanos.  
¿Tú eres gitano? ” (Mensaje vía Gaydar, 10 /07/2008)*

Al día siguiente de contactar con él, se concretó un encuentro en el centro de la ciudad a tomar algo en una terraza. En ese primer encuentro, Amador habló y habló de la soledad que sentía, de lo tarde que había empezado en el ambiente, y especialmente de lo que supuso dejar a su mujer y a sus hijos por no poder más con esa doble vida. Pero también habló de internet, de lo que había supuesto en su vida. Me contó que no ligaba tanto como en el ambiente, pero que sí podía conocer otros hombres y en ocasiones también mantener relaciones sexuales.

*“eso de internet es lo más. Que te metes y ahí está todo el mundo, hasta mi hijo. Yo por eso no tengo foto [posteriormente me contaría que su hijo es “gay”, que un día se lo confesó. El a su hijo nunca le dijo hasta ese momento que él también lo era]. No te tienes que ir a bares, a gastar a esperar que alguien te haga caso, ni a hacer cruising. Yo aquí en no puedo hacer eso, mi mujer, bueno mi ex mujer está aquí, no le puedo hacer eso.” (Amador, 4/07/2008)*

Amador, al volver a su ciudad vuelve a ocultarse. El argumenta que nadie sabe su secreto. Para él esto debe seguir así, de momento al menos, no quiere a los gitanos de su grupo familiar. Volvemos a ver el desvelamiento como una agresión al grupo. Amador tiene más de cincuenta años y por generación no se vio inmerso en la era virtual, aunque en el ha encontrado un nuevo espacio de posibilidad donde desarrollar diferentes formas de homosocialización. Amador no habla de amor en el presente, pero sí del pasado cuando vivía en Canarias. Su contexto social actual, es un contexto familiar, es un contexto gitano y esto dificulta enormemente otras posibilidades.

En otra de las ocasiones en las que quedamos, un sábado por la noche, fuimos a la zona donde están situados los locales de ambiente de la ciudad. En esta mediana ciudad, la mayoría de estos locales están situados en el centro junto al resto de locales de ocio. Algunos de esos locales datan de finales de los años 70 y otros son absolutamente recientes. Según vamos andando y pasando por unos y otros lugares Amador me va contando sobre ellos. A pesar de que anteriormente me ha contado que no venía por temor a ser descubierto, poco a poco me confiesa que en contadas ocasiones sí acudía, pero siempre con mucho temor:

*“me faltaba la gabardina para ser como los de la tele. Yo iba mirando a todos los lados a ver si alguien me veía, hasta que entraba.[...] una vez que estaba yo con nos conocidos entro en el bar el gitano este que de la asociación, con un montón de payas, yo me quería morir. Yo no sé si me vio. Pero como si no estuviéramos, yo estaba fatal, me quería ir, salir corriendo” (Amador, 28 /07/2008)*

El peligro de ser desvelados ante el resto de gitanos vuelve a estar presente. Ni siquiera los lugares de ambiente, que por definición, incluso para ellos, es un lugar que se caracteriza por ser un lugar seguro, supone una total seguridad para muchos gitanos. La presencia de otros gitanos gais supone también un riesgo y esto nos plantea una contradicción con los análisis a los que llegábamos de la mano de esos gitanos más mayores. Si atendemos a los cambios demográficos acontecidos en España en los últimos 40 años quizás podamos dilucidar esta aparente contradicción. Con la migración masiva a la ciudad de los gitanos a partir de la década de los 80 pudiera ser que también aumentara el número de gitanos en el ambiente. Y esto, nos muestra un cambio con respecto a las vivencias de los gitanos más mayores que sí sentían los espacios clandestinos de proto-ambiente como espacios seguros. Estos más mayores en ocasiones sí coincidían con otros gitanos, pero en muy contadas ocasiones.

Sea cual sea la explicación de este aumento del peligro sentido, la realidad es que existe. Que esta cuestión esté presente en muchos de los gitanos y gitanas que participan en esta tesis nos hace volver a poner en cuestión los discursos homogeneizantes sobre los gitanos. Este temor y las estrategias desarrolladas, incluso para evitar ser vistos por otros gitanos, nos puede estar contado que los gitanos no son un grupo homogéneo casi tribal, en el cual todos los miembros desarrollan una especie de solidaridad total con sus miembros.

Para muchos de estos gitanos su grupo de referencia se haya en la familia. El resto de gitanos a pesar de reconocerlos como parte de su mismidad gitana es también un exterior, que en ocasiones puede ser un agresor en potencia. Los gitanos gais, al menos la mayoría de ellos, parecen tener dinámicas de cuidado y evitación entre ellos. En la revisión de los datos que tengo únicamente en una ocasión un gitano se ha desvelado a otro. Los datos de campo tampoco nos hablan de experiencias de conflictos y problemas por ser desvelados forzadamente por otros gitanos gais. Pero parece ser que la pauta secular de desconfianza entre unos patrigrupos y otros se hace presentes para ellos en sus dinámicas de gestión de la visibilidad. Esto ha dado como resultado la desconfianza entre unos gitanos LGTB y otros.

En cambio, si atendemos las diferencias generacionales observamos un cambio relevante. En el ciberespacio parece estar implantándose una tónica diferente. Los gitanos y gitanas más jóvenes y aquellos de mediana edad más implicados políticamente sí buscan diferentes formas de interacción con otros iguales, con otros gitanos LGTB. En el trabajo de campo muchos de los gitanos y gitanas, más gitanos, según íbamos contactando y estableciendo cierta confianza, sus preguntas acerca de otros gitanos y gitanas LGTB y las demandas de puesta en contacto fueron aumentando. Comunmente previo permiso de ambas partes los ponía en contacto vía Messenger o les pasaba sus correos. Y ellos comenzaban relaciones de distintos tipos. Pero una de las cosas más llamativas es que cuando profundizaba en mis ciberconversaciones con ellos, todos ellos sabían de la existencia de otros jóvenes gais gitanos en su contexto, pero los habían evitado debido a ese temor del que hablamos. Y aquí parece existir lucha de fuerzas de atracción-repulsión. Tenían temor a ser desvelados por otros gitanos, pero a la vez expresaban una necesidad de conocer y relacionarse con sus iguales, otros gitanos LGTB. Podemos estar siendo testigos precisamente de una necesidad de crear una mismidad gitana gay o lesbiana,

pero que entra en conflicto directo con sus estrategias de protección al desvelamiento.

Volviendo con Amador cabe resaltar que a lo largo de esa noche y otras en las que quedaríamos nunca saludó a nadie. Esta cuestión llama la atención. Esta es una ciudad media, sobre unos 400.000 habitantes, con una gran cantidad de turistas y esto puedo suponer una cierta variedad de los usuarios de estos espacios de ambiente. Pero a pesar de esta población turista flotante, la población autóctona sigue unas pautas de socialización en el ambiente que los hace habituales y crea un cierto conocimiento social compartido de quienes son los usuarios y habitantes de esos espacios y quienes no. Ciertamente esa noche volvimos a hablar de la soledad:

*“aquí no conozco a nadie, estoy muy solo. En Canarias tenía yo mis amigos, con los que quedábamos, celebrábamos hasta la nochebuena juntos” (Amador, 28/07/2008)*

Para él la vuelta ha supuesto un destierro, un alejamiento de sus prácticas y dinámicas vitales donde sus deseos homoeróticos y su homosociabilidad eran posibles. La diáspora que emprendió décadas atrás supuso libertad, la creación de un hogar (Aguilar-San Juan, 1998) y una pareja de larga duración. El exilio trajo consigo la posibilidad de sentir, moverse y estar de unas formas que en su contexto le era imposible. El retorno, también a un hogar, allí donde reside su familia y por tanto la gitaneidad se debe a que su madre cayó enferma y él tuvo que venir a cuidarla. Pero este nuevo exilio, significó otra reinención más. Será aquí donde comience a utilizar internet como espacio privilegiado de socialización.

*“yo ya tenía algún perfil en Gaydar y Romeo, pero bueno la verdad es que casi nunca lo usaba, yo era más de salir por el ambiente, ir a la playa. Aquí no me queda otra.” (Amador, 28/07/2008)*

En el momento en el que conocí a Amador, él estaba volviendo a construir una vida, pero totalmente diferente. La vuelta a su ciudad supuso la vuelta del temor a ser desvelado, pero también el desarrollo de nuevas estrategias. Su uso de internet era la puerta a una sociabilidad homosexual que estaba comenzando, que tenía que construir y él expresaba necesitar.

En la actualidad, cuando escribo este capítulo no he vuelto a tener contacto con él. A la vez resaltamos que para Amador la homosociabilidad es importante, a lo largo de los últimos 15-20 años ha supuesto la mayor parte de su mundo cotidiano. Pero una homosocialización en un espacio seguro, lejos de su contexto gitano, lejos del riesgo de ser reconocido y desvelado, en una vida en el “sexilio”

La literatura nos habla de la diáspora queer o el sexilio (La Fountain-Stokes, 2004). Conceptos diferentes y con implicaciones políticas y teóricas diferentes pero que hacen referencia a la cuestión de la migración forzada buscando la posibilidad de ser como sujeto no heterosexual. La que llamaremos *diáspora queer* ha supuesto el traslado siempre forzado por unas circunstancias contextuales homófobas, sofocantes y violentas, que sitúan a los sujetos en la imposibilidad, incluso física, de existencia. La mayor parte de esta literatura es de producción norteamericana y nos habla de sujetos latinos. Esta *diáspora* supone el viaje y la creación de una vida nueva, donde las prácticas sexo-eróticas, la identidad y la sociabilidad en muchos de los casos se encuentran en el centro de los imaginarios y deseos que incitan al viaje. En el caso de los gitanos de los que acabamos de hablar esta cuestión está muy presente, aunque en la mayoría de las ocasiones más en el imaginario, el miedo a que ocurra, que en la realidad. La mayoría de

los gitanos que he conocido permanecen en sus contextos desarrollando estrategias de ocultación y evitación, primando su permanencia en el grupo familiar gitano, siendo los más mayores lo que han emprendido esta diáspora. Estos, como Pedro, Felipe o Amador nos han mostrado tras el viaje, obligados por las circunstancias, pero también movidos por el deseo, crearon espacios vitales nuevos, espacios afectivos de elección que les permiten al menos pensar en la posibilidad de alcanzar sus sueños. Para los gitanos al igual que para los mexicanos en EEUU (Carrillo, 2004), vivir en Madrid, Barcelona, Sevilla u otra ciudad alejada de su espacio de origen ha supuesto la posibilidad de mostrar sus deseos y construir identidades de forma abierta, pero sin los suyos, sin su grupo gitano familiar.

### *1.2.3. La Farándula. La “Gitana” y la hipervisibilidad.*

Pero en esa misma ciudad nos encontramos con otras vivencias totalmente diferentes. Nos encontramos con gitanos con una gran visibilidad en el ambiente, usuarios comunes y cotidianos conocidos por muchos de los usuarios del mismo. Y lo mismo ocurre en otras ciudades españolas. La “Gitana”, es un gitano de originario de uno de los pueblos del sur de la provincia, está en la treintena, y durante los últimos 10 años, ha formado parte central de la vida nocturna, él se ha dedicado a organizar fiestas en discotecas, espectáculos trans, relaciones públicas, etc., y siempre conocido como la “Gitana”. Es un gitano que creció en un pequeño pueblo. Allí vivía gran parte de su familia en el momento en el que lo conocí, sus padres habían fallecido no hace mucho. Jaime se independizó pronto de su familia. Desde entonces ha trabajado en muy diversas ocupaciones, desde animación social, hostelería y en los últimos tiempo como organizador fiestas, espectáculos drag, etc. A este gitano lo conocía de oídas desde hace años. Muchos gais cuando hablábamos de mi tema de tesis me hablaban de él. Finalmente un conocido común nos puso en contacto. Nos vimos en varias

ocasiones y durante algún tiempo mantuvimos una interacción frecuente vía internet, especialmente vía Facebook, del que él era un gran usuario. Esto me permitía ser testigo de muchos acontecimientos tanto de su vida más pública como privada que el narraba con texto y de forma gráfica con fotografías e incluso videos.

El que él mismo se llame “la Gitana”, nos sitúa ya en un espacio muy concreto, él desvela y publica tanto su pertenencia étnica, como su liminalidad sexo-genérica, pero desde el espacio de lo paródico La vida de este gitano es muy diferentes de las vidas de esos gitanos más mayores cuyas vidas suponían habitar el estigma. El me cuenta que cuando está en su pueblo es mucho más discreto, pero una vez fuera, el desvelamiento es total. Durante estos años como ya he contado ha formado parte de la vida nocturna de la zona, ha tenido diferentes parejas y según me cuenta y puedo ver en Facebook una intensa vida social. Entre sus relaciones mayoritariamente cuentan payos y en muchas ocasiones hombres gais, pero también hay algún gitano o gitana, pero al igual que él también con vidas ciertamente liminales a la norma gitana, gente del espectáculo musical mayoritariamente. Por lo tanto podemos ver que él ha construido una vida donde la homosexualidad ocupa un lugar central tanto por sus relaciones sociales y afectivas, como por su trabajo y presencia en los locales de ambiente o cercanos. Pero esto lo hace fuera de su pueblo, a una cierta distancia tanto física como social. Sus parámetros de movimiento, el mundo del ocio nocturno, dista mucho de los espacios cotidianos de su familia. Para él aunque no es central, también tiene clara la protección de la honra de su familia

*“lo que yo haga aquí no se enteran de nada, o eso espero[risas], tu ya sabes cómo somos, pero mi familia está acostumbrada, mi hermana Priscila hará 20 años que se casó con un payo alemán, luego se divorció*



*y hace con su vida lo que quiere, pero un poquito de cuidado sí que llevo” (Jaime, 7/05/2009)*

Aquí lo deja bastante claro, lleva cuidado, pero su vida es el ocio nocturno gay, en diversas ocasiones realiza espectáculos donde él se traviste. Su vida es muy diferentes de la de Amador, nunca se casó, dejó su espacio familiar, que visita cuando quiere, pero su realidad le permite equilibrar ambos mundos, a pesar de que vive especialmente en su mundo:

*“los míos son los míos, y yo soy yo, mi vida la tengo que hacer yo. Si soy mariquita es mi problema, yo nunca lo he ocultado a nadie, ni en el pueblo, tampoco, voy gritándolo, cuando voy [risas]. [...] Nosotros nos queremos mucho los hermanos, pero cada uno vamos a lo nuestro, no somos de esos gitanos que lo hacen todo junticos, nunca hemos sido así” (Jaime, 19/05/2011)*

En las islas Baleares encontramos otros personajes con una historia muy cercana a la de la “Gitana”, gitanos dedicados al mundo de la noche, donde su pertenencia étnica es contada y mostrada como un valor y que viven y socializan cotidianamente fuera de sus contextos gitanos de origen. Gitanos en el mundo de la noche siempre hubo. El flamenco, los tablaos y la farándula acogieron a los gitanos durante al menos el último siglo (Souza, 2012), y posiblemente algunos con prácticas homosexuales. Pero lo particular de esta situación reside en como el cruce entre homosexualidad y gitaneidad toma valor en esos espacios. La gitaneidad es visibilizada. El exotismo de la pertenencia étnica puede estar suponiendo un facilitador para el desarrollo de estrategias de vida de algunos gitanos. A pesar de que muchos de estos gitanos tengan que haber dejado sus lugares de origen, no

recurre al trabajo sexual como única opción, tal y como nos contaban Pedro en su exilio a Barcelona.

#### *1.2.4. Cambios y permanencias en los espacios cásicos de socialización*

También en muchas ciudades he encontrado gitanos jóvenes que viven en las ciudades donde han nacido y crecido, algunos independizados y otros no, algunos fuera del armario y otros no, y que son usuarios habituales de los lugares de ambiente. Incluso he podido conocer un grupo de jóvenes gitanos, que salen juntos por el ambiente en una mediana ciudad del sur. Sin embargo, ciertamente la mayoría de gitanos y gitanas que he conocido no tiene prácticas de socialización homosexual con otros gitanos, sino que tratan de evitar a otros gitanos continuamente.

Pensar en estos jóvenes que viven en sus contextos gitanos o cercanos, que no han vivido exilio y son usuarios del ambiente, nos conduce a preguntarnos por las dinámicas y estrategias que les permiten articular sus deseos y prácticas homosociales y sus contextos gitanos.

En la mayoría de casos son jóvenes que han construido una sociabilidad principalmente fuera del contexto gitano, una sociabilidad con payos, una sociabilidad gay. Juan-tiene 32 años, nació y creció en una familia gitana que no vive en un contexto gitano, sus padres son asalariados y terminó bachillerato- en una de mis primeras entrevistas con él me contaba:

*“sí que en el instituto yo tuviera solo amigos payos, ya era tela. Me llevaba bien con mis primos, claro, eran mi primicos [...], pero yo ya no era igual que ellos [...], tu imagínate que ahora se enteran que los amigos payos con los que salgo son de la otra acera, muerte total [...] yo empecé a salir por el ambiente a los 19, antes yo sabía, pero no quería saber, pero ya cuando empecé a trabajar en el bar, y allí había otro camarero gay, ya empezamos a hablar, yo le preguntaba cosas y bueno*

*un día le dije yo soy como tú [...] y el, el otro camarero me llevaba después de terminar de trabajar por la Cúpula y algunos lugares de esos [risas], ahora ya no voy por ahí, me gusta más un sitio donde tomar una cerveza, bailar, pero no tan oscuro [...]. Salimos todos los fines de semana, algunos nos vamos a Murcia por cambiar”. (Juan, 21/12/2011)*

A Juan lo conocí al principio de comenzar mi trabajo de campo. Juan vive independiente desde los 24 años, comparte piso con otro chico. Independizarse no supuso un gran trauma, aunque también tuvo que enfrentarse a las resistencias de su familia. Entre los gitanos la idendependencia se emprende cuando se conforma una nueva unión de pareja heterosexual. En los casos que se produce una salida sin este requisito, yo realmente he conocido muy pocos, la razón de su salida ha de ser altamente justificable- conflictos, estudios, etc-. Vivir solo, independiente es pensado como una práctica paya que muchos gitanos no acaban de entender, pues la soledad es un problema, una calamidad no buscada voluntariamente. Él nos cuenta lo siguiente sobre este momento:

*“ el día que lo dije, aquello parecía una discoteca, faltaba la música, unos lloros, mi mama, mi abuela, mi papa, preguntándome sí que no estaba bien con ellos, si estaba en la droga, si tenía algún problema, no entendía por qué me iba, si no me había casado, ni nada. [...] no, no dijeron nada de si era homosexual, pero yo creo que lo pensaban, ahora seguro, con 32, sin pedirme y viviendo solo con dos amigos, pero ojos que no ven corazón que no siente [...]. Yo así estoy bien, si ellos no dicen, yo por el momento callado” (Juan, 21/12/2011)*

La familia de Juan, pertenece a ese grupo de gitanos que durante los 80 se insertaron en el mercado laboral y también fueron incorporando

dinámicas payas a su vida cotidiana. Sus padres marcharon a un barrio no gitano a vivir. Como me contó ninguno de sus vecinos era gitano. Esto es una variable a tener en cuenta cuando pensamos su situación. Su ser gitano pasa por ser un sujeto ciertamente liminal a las formas comunes normativas que conforman la gitaneidad. Juan es uno de esos gitanos en cuya experiencia se ha reformulado el ethos de pertenencia, es gitano, pertenece a una familia gitana, pero sin duda continúa estando lejos de resultar estandarizable y compartido por muchos de los gitanos españoles.

Su vida cotidiana es muy diferente a la de estos gitanos más cercanos a lo que él percibe como “la norma”. Porque a pesar de dificultades emocionales que nos narra que supuso su salida, sus padres lo asumieron y en la actualidad, mantiene una relación fluida y constante con ellos. Ciertamente no se ha desvelado, y esto como él reconoce sí supondría un espacio de conflicto y sufrimiento con su familia.: “no son como los gitanos normales, pero esto es mucho”.

Para él, el ambiente, supuso la primera puerta al mundo gay. Antes no había mostrado a nadie sus deseos sexuales y afectivos por otros hombres. Allí ha conocido ligues, ha conocido los que hoy componen su grupo de amigos, ha tenido sexo e incluso ha conocido alguna de sus parejas.

Al igual que Juan podemos hablar de Jesús, otro gitano bastante más joven, tiene 23 años y vive de una capital de provincia andaluza. Jesús vive con su familia, ellos no saben nada, o no expresan saber nada de la orientación del su deseo. Para Jesús la homosociabilidad comenzó a los 16 años:

*“cuando estaba en el instituto algunos fines de semana me iba yo solo a X [conocido grupo de calles en los que están situados muchos de los espacios dirigidos a población homosexual en la ciudad]. Al principio nada, yo estaba por allí uno me entraba, el otro me miraba, y yo me iba a*

*casa luego [...] poco a poco me hice amigos allí, algunos son mis amigos todavía” (Jesús, 9/09/2010)*

Para Jesús sus primeras experiencias de homosociabilidad también comenzaron en el ambiente. Él iba al instituto, estudiaba, una cosa cada vez más común pero no estandarizable a todos los gitanos si tenemos en cuenta los datos que manejábamos en el capítulo anterior ofrecidos por FSG (2013) que nos decía que no más de un 40% de los gitanos alcanza la secundaria, siendo mucho menores los datos de aquellos que la terminan con éxito, pues un 64% de estos menores abandona la secundaria en las etapas iniciales. Cuando salía de casa Jesús contaba que:

*“ellos no sabían da, yo decía que me iba a hacer un trabajo del instituto, que me iba a ver a mis amigos del instituto,[...] ahora no digo nada, ya se han acostumbrado a que mis amigos son payos, no me preguntan dónde voy.” (Jesús, 9/09/2010)*

Aquí encontramos una cuestión que ha salido anteriormente: tanto Jesús como Juan podían salir solos de sus contextos, dando las mínimas explicaciones. Esto es bastante común y ha permitido que muchos gitanos hombres desarrollen homosociabilidad, aunque sea de forma oculta a su contexto. Aunque no podemos obviar que ambos tienen vidas diferentes a muchos de los gitanos españoles existen ciertas continuidades. Estos nos hablan de una vida que en los lenguajes contemporáneos diríamos que están en el armario. Pero un armario que podríamos considerar con cierta confortabilidad, con un amplio margen para negociar sus límites, pues pueden salir, tener novios, parejas y a la vez retornar a sus contextos. Al vivir fuera del contexto familiar necesitan ocultar menos cosas en su vida

cotidiana, las negociaciones con sus contextos gitanos se vuelven más fáciles.

Vivir fuera de sus contextos supone que sus espacios vitales cotidianos ya no son gitanos. Ellos van a visitar a su contexto gitano, pero su vida transcurre con otros sujetos no gitanos y esto supone que su armario aunque siga existiendo ya no está presente en todos los momentos de sus vidas. Y aquí volvemos a ver como la independencia económica sobrevenida por la adquisición de determinadas habilidades del mundo payo facilita sus estrategias de gestión de la visibilidad y articulación de la relación con sus contextos gitanos.

#### *1.2.5. Lesbosocialización entre las Gitanas.*

Las gitanas que he conocido que son usuarias del ambiente se han encontrado con más dificultades que estos últimos de lo que hablamos, incluso más que otros muchos que viven en sus contextos y tienen una mayor dependencia.

Las lebianas gitanas tendrán que elaborar excusas mucho más elaboradas y justificables. Las fórmulas de control sobre las mujeres impiden que ellas dispongan de espacios de soledad fuera del hogar o control familiar. Tal y como analizábamos en los anteriores capítulos, sobre el cuerpo y prácticas de la mujer gitana recae la honra de la familia. Ante esto, se desarrolla un extremo control y vigilancia dirigido a protegerlas de una posible deshonra tanto a ellas como especialmente al grupo. Y en estas dinámicas, gitanas como Pepa tienen que articular su realidad con no pocas dificultades para poder acceder a espacios de lesbosocialización.

Pepa tiene 34 años, desde los 26 aproximadamente acude al ambiente de vez en cuando, principalmente o los viernes o los sábados. Ella vive en una ciudad del centro norte mediterráneo. Vive con sus padres. Ellos no saben. Trabaja de dependienta en una conocida franquicia de venta de

perfumes, los días que tiene el último turno aprovecha para salir un rato. Una de las primeras ocasiones en las que la entrevisté al respecto de la libertad de entrar y salir me dijo:

*“no salgo mucho no, claro, con lo que tengo encima [...] que ¿qué tengo?, un papa y una mama gitanos, y yo una mocica, bueno mocica ya no. [...] Ya saps cómo es esto de los gitanos, somos las rosas del jardín, nos tienen que cuidar, y tanto cuidarnos nos marchitamos [risas y mirada cómplice], pero vamos cuando puedo me escapo, y sino pues quedo con alguna amiga, [...] pero nadie sabe nada, por ahora.”*  
(Pepa, 3/03/2011)

Volvemos a hablar del control sobre la mujer, que en este caso es un claro hándicap para la lesbosocialización. A pesar de los límites, ella acude, encuentra la forma de poder salir y no ser descubierta. Según me cuenta la primera vez que fue, la llevó una amiga suya del trabajo, más tarde me confesaría que fue su primera novia. Para ella el acceso al ambiente fue algo importante:

*“yo nunca había visto a dos mujeres besándose, tocándose, la primera vez me moría de vergonya [vergüenza] y de envidia, yo no podía, luego [hace gesto con la mano y ríe]”*  
(Pepa, 3/03/2011)

Cuando hablamos de las gitanas y la homosociabilidad encontramos una cierta homogeneidad. Es cierto que existen excepciones, pero la tónica general es que el extremo control del contexto familiar haga muy difícil que su lesbosociabilidad se desarrolle. En los diversos lugares de ambiente femenino en los he hecho observación, han sido muy pocas las gitanas que

he visto en estos lugares. Aunque puede ser que en las excepciones sea donde esta lógica de control se revela con mayor claridad. Una de estas excepciones la representan tres amigas, gitanas y lesbianas. Estas tres amigas paradójicamente no son familia, pero viven las tres en el mismo barrio de viviendas de promoción pública de una mediana ciudad. Hace algunos años se conocieron y desde entonces forman un trio bastante peculiar y muy conocido entre los gitanos y entre las lesbianas de esa ciudad. Una de ellas Jandri, tiene 40 años, soltera, sus padres murieron en un accidente de coche 15 años atrás, tiene cinco hermanos, pero desde el momento en que estos murieron ella se encargó de gran parte del negocio de venta ambulante de los padres. Durante estos años ha criado y cuidado de sus hermanos menores. Al mismo tiempo y desde antes de que sus padres fallecieran, Jandri hacía algunas cosas no muy comunes para las gitanas contemporáneas: tocaba la guitarra, conducía la furgoneta y vestía ropas masculinas. Ella ahora vive sola, todos sus hermanos, tiene pareja y viven en la zona. Tani, es otra de estas gitanas. Tiene 45 años, no es oriunda de esa ciudad, ella se divorció hace diez años, sus hijos se quedaron con su exmarido, gitano también, y ella se fue a vivir a esta ciudad con una novia/pareja que en ese momento tenía. A lo largo de toda su vida, ha trabajado mayoritariamente como camarera en diferentes lugares de playa, ahora tiene una invalidez con una pensión. Saray, es la tercera de estas gitanas, ella es del barrio de toda la vida al igual que Jandri, vive sola con su madre, no tiene más hermanos y su padre murió unos años atrás, no tiene más familia cercana en el barrio. A este peculiar trio se las puede ver cotidianamente en alguna calle cerca de sus casas, tocando la guitarra, el cajón flamenco y cantando. También se las puede ver en los escasos lugares de ambiente y lesbosocialización con otras lesbianas, aunque en muchas menos ocasiones. Ninguna de las tres tiene pareja, aunque han tenido. Ninguna ha vervaizado su lesbianismo en sus contextos. Pero ciertamente



como ellas mismas alegan, todo el barrio sabe, aunque nadie dice nada. Desde hace años ya no son mozas y se comportan públicamente con respeto. Ellas suelen ir al ambiente los fines de semana, los sábados, allí conocen a otras mujeres y tiene una cierta cotidianeidad, pero ellas tres son las amigas.

*“allí nos conocemos todas, esto es muy pequeño, pero amigas, amigas nosotras tres, siempre a los sitios juntas, el trio calavera [risas]”*  
(Jandri, 21/05/2011)

*“No es porque seamos gitanos, [...] no la cosas es que no se no se hacen amigas así como así, pero lo pasamos muy bien”*  
(Tani, 21/05/2011)

Pero ciertamente estas tres gitanas, son extrañas en sus contextos, no tiene un marido y unos hijos, viven solas, no pertenecen a ninguna importante y respetada familia. Y en consecuencia las prácticas no visibles de sanción se hacen presentes. Saray, una de ellas cuenta:

*“ decir no dicen, pero se nota cuando pasas por su lado, no se si me entiendes [...], nosotras no somos como las gitanas de aquí [...]. A mi nadie me ha dicho nada y soy una gitana separada que vive sola lejos de los suyos [...] sabes, es que se nota como se callan cuando pasas”*  
(Saray, 21/05/2011)

Esta cuestión sí tiene bastante que ver con su situación en el barrio, no sufren violencia directa, nadie las insulta directamente, ni les retira el saludo, pero tal y como ellas cuentan sí desarrollan toda una serie de formas sutiles, a través de miradas, cuchicheos o silencios que les hacen notar su diferencia y la sanción negativa por parte de los gitanos del barrio.

Volviendo a la cuestión del ambiente, cuando he hecho prospecciones superficiales preguntando a lesbianas de unos y otras ciudades si conocían o habían visto gitanas lesbianas, la respuesta ha sido negativa. La mayoría no sabe de su existencia, nunca han visto a lesbianas gitanas. Ellas no están, no forman parte de los imaginarios lésbicos nacionales, no las encontramos ni en novelas, películas o incluso publicaciones de humor como si ocurre con los gais gitanos. Existir existen, y ocasionalmente si son usuarias del ambiente como en el caso que acabados de introducir, pero son una minoría. Únicamente aquellas cuya vida acontece bajo condiciones y presupuestos muy específicos, como los de estas tres, que no habitan con sus familias, tienen independencia económica, y aunque no pregonan sus deseos o identidad lésbica, el miedo a ser descubiertas no es alto. El resto de mujeres lesbianas que he conocido tienen familia a los que les deben cierto respeto y también es cierto que muestran miedo a las consecuencias. La carencia de libertad sobrevenida del extremo control de las mujeres parece encontrarse entre las principales razones de la imposibilidad de desarrollo una lesbosociabilidad cotidiana al nivel de los gitanos gais.

Estas no son las únicas excepciones podemos encontrar más, anteriormente ya hemos hablado de Malena, que se exilió de su contexto familiar. Pero en la última década y tras la irrupción de internet podemos ver que las estrategias se multiplican y por ende también las posibilidades. A continuación nos introducimos en el análisis de ello.

### **1.3. Cibersocialización.**

Ya hemos hablado en las páginas precedentes de los cambios que han sufrido las dinámicas y espacios de socialización en todo el mundo y

especialmente en España. En las páginas siguientes dialogaremos en torno a estas cuestiones. A partir de la década del dos mil, con los gitanos y gitanas jóvenes, generalmente menores de treinta años y hasta los 17 años y en algunas ocasiones también con otros no tan jóvenes, se producirá un acceso masivo al ciberespacio. En estas páginas tendrá mucha más presencia mi trabajo ciber-etnográfico, pues fue allí donde se realizó una parte muy relevante del trabajo de campo con esta población.

### *1.3.1. Nuevos tiempos, nuevos espacios*

Los jóvenes gitanos dentro de la misma dinámica que el resto de los jóvenes se han incorporado masivamente al ciberespacio como un nuevo espacio vital (Heredia, 2005). En el caso de los gitanos este nuevo espacio se desvela como un espacio privilegiado que abre cierta brecha entre las diferentes generaciones. La ciberrealidad rompe barreras étnicas que hasta el momento pudiera parecer que los mantenían segregados de ciertas dinámicas sociales. A la vez abre un mundo donde desarrollar estrategias seguras y donde establecer lazos sociales, afectivos, amorosos y sexuales.

Una vez en este punto cabría preguntarse por qué están los gitanos y gitanas en el ciberespacio. Algunas de las razones de las que tienen que ver con los procesos estructurales de nuestra sociedad y los hemos adelantado en las anteriores líneas, pero resulta imprescindible asomarnos en la medida de lo posible a sus razones sentidas y expresadas. A lo largo de mi trabajo de campo en ningún momento pregunté las razones de por qué usaban internet, intuía que las respuestas por no pensadas y por naturalización de las prácticas, nos podrían conducir a un punto ciego. Por lo tanto opté, como en otras muchas ocasiones a lo largo de esta investigación, por dar un rodeo, llegando por descarte, o por negación, al espacio deseado. La década del dos mil además del matrimonio y adopción para gais y lesbianas supuso la migración masiva del espacio off-line al espacio on-line como principal

espacio de socialización LGTB. Y dentro de estos cambios y diámicas podríamos encontrar la razón de este uso masivo de estos gitanos.

Toni- gitano gay, 29 años, vive con sus padres y trabaja con ellos en la venta ambulante, nadie de su contexto conoce su homosexualidad- en una conversación de voz vía Messenger en torno a su presencia en el ciberespacio contaba lo siguiente:

*“yo al ambiente no voy, para que, a veces voy de fiesta con mis amigos payos, [...] para ligar esto mejor [...] a ver lo gozas, tus bailes, tu roneo [risas] pero ya no es igual, ahora todos están aquí” [internet]  
(Toni, 14/6/2009, 20:03)*

En otra conversación con Nicolás, otro gitano de 23 años, de Madrid, en una conversación también vía Messenger, le pregunté directamente si iba o no al ambiente, ya sabía que no iba, él en alguna otra conversación lo había contado.

*DAVID dice:*

*Tú vas al ambiente?*

*NICOLÁS dice:*

*a veces*

*DAVID dice:*

*Y donde conoces a otros hombres?*

*NICOLÁS dice:*

*Pues por aquí, en el romeo, o en el chueca*

*DAVID dice:*

*Y eso?*

*NICOLÁS dice:*

*No se que se hace así no*

*NICOLÁS dice:*

*Tampoco tengo gente con la ir, a veces me acompaña una amiga, pero a Chueca poco*

Messenger, 6/10/2009, 23:57)

Como vemos en estos dos extractos, y ciertamente son muchos más pero por la misma línea, internet es el espacio más usado por los gitanos y preferido ante el ambiente. El 100% de los gitanos menores de treinta y cinco años que he conocido lo utiliza o la ha utilizado para establecer interacciones de diferentes tipos. Conforme avanza la edad observamos una transformación, aunque muchos sí lo utiliza, no todos y no siempre, siendo más usuarios de los lugares que podemos clasificar como clásicos, tales como los espacios de cruising, saunas, bares, etc. Pero lo jóvenes también utilizan de vez en cuando los espacios de ambiente, como vimos, y para muchos supuso sus primeras formas de homosocialización. Aunque estos son pensados más como espacios de diversión y de ocio al que acuden con sus amigos y no de ligue necesariamente.

Pero en estos dos extractos podemos ver razones compartidas y diferenciadas en su estar en internet. Por un lado ambos coinciden que internet es el espacio utilizado actualmente por la mayoría de la población. Podríamos decir que es la tendencia, “todos lo usan”, todos están aquí” y ciertamente si el interés es conocer a gente, socializar, ligar o mantener relaciones sexuales se acude a los lugares más concurridos. Por lo cual se desvela como una dinámica social común interiorizada. Toni cuenta que en ocasiones va con sus amigos a bares, pubs o discotecas con el objetivo de diversión, pero en cambio Nicolás, menor que este pero con un acceso más sencillo al espacio físico con más locales de ocio gays de España, no acude apenas. Las razones que alega son diferentes: no tiene amigos gays y como comentaría en otras ocasiones, es más fácil y rápido por internet. A

diferencia de los más mayores que acudían de forma individual al ambiente y allí se relacionaban y conocían a otros hombres, estos piensan la socialización en el ambiente de forma grupal, con un grupo de amigos gais previos con los que acude. Esta cuestión ha aparecido en muchos momentos en mi tesis, gitanos y gitanas que no tienen relaciones de homosociabilidad tradicional con otros iguales payos o gitanos. En el caso de Nicolás, en su barrio, un barrio muy poblado por gitanos, existen otros gitanos gais. Aunque él no se relaciona con ellos, sabe quiénes son:

*“Claro que hay otros, en mi bloque hay una uno, pero ni nos miramos [...] y más yo tengo un primo que está casado, bueno ajuntao, que este se escapó[risas], ese se va al cruising [...] con ese me desvirgué, te acuerdas que te conté, pero yo nunca le diré nada, me mata si lo mento”*  
(Nicolás, 22/10/2008)

Una de las primeras razones, anteriormente analizada, reside en la protección ante el posible desvelamiento por parte de sus iguales. Hablamos tanto de otros gais o lesbianas gitanas, como de esos primos o hermanos con los que se tiene especial confianza. Ellos no lo cuentan a nadie cercano, al menos al principio y menos si estos son gitanos. Y ciertamente la mayoría de los informantes que he conocido en sus interacciones homosociales no suele haber gitanos. Sus ligues son mayoritariamente payos, tanto españoles como extranjeros. Aunque existen excepciones ya referidas, como la de las tres gitanas que acabamos de mencionar, o algunos grupos de los más jóvenes. Precisamente, si hacemos referencia a ellos es porque son excepciones.

Pero lo que puede resultar altamente interesante es que a pesar de no tener relaciones, llamemos tradicionales de homosociabilidad, sí se ciber-relacionan, hacen amigos, ligan e incluso tienen relaciones sexuales, en o

partir del ciberespacio. Nicolas y Toni utilizan diferentes espacios, desde los portales gais, pasando por el Facebook, hasta el Messenger. Varias razones explican esta dinámica de acceso y uso al ciberespacio: supone el espacio privilegiado actual por la mayoría de jóvenes y especialmente gais y lesbianas, es sentido como un lugar seguro y carente de las dinámicas y prácticas de control social a las que comúnmente están expuestos, y finalmente, todos o la mayoría de los sujetos acceden de forma individual por lo cual la presión de pertenecer o poseer un grupo de amigos puede verse aminorada.

Manu, gitano de 23 años, camarero de profesión, viven con sus padres en una pequeña ciudad costera. A este respecto en una de las entrevistas contaba:

*“Yo voy al XXX [pub gay], con mis colegas, casi todos los sábados, si no hay otra cosa[...] bailamos, nos bebemos unas cervezas y bueno uno mira y se deja mirar, pero yo a los tíos los encuentro por internet, allí nos tenemos todos muy vistos, internet es otra cosa”*

*(Manu, 22/12/2012)*

Por ejemplo en esta conversación con Mario- recordemos que este gitano vive con su novio y trabaja en un supermercado, y también es vocalista de un grupo pop-, donde me narra que ya no usa el ambiente para ligar o socializar.

*MARIO dice:*

*PERO SIEMPRE TENIA LA CURIOSIDAD, AHORA CLARO QUE LO PRUEBO, JAJA, NO HAY QUIEN ME PARE*

*MARIO dice:*

*JAJA*

*David dice:*

*jajajaja*

*David dice:*

*miedo*

*david dice:*

*jajaj*

*MARIO dice:*

*JAA*

*MARIO dice:*

*NO CREAS, EH, JE,*

*David dice:*

*hombre guapo eres, seguro que te es fácil*

*MARIO dice:*

*ME VAS A PONER ROJO*

*david dice:*

*jajajja*

*MARIO dice:*

*SI PERO NO SALGO MUXO, ANTES CUNADO EMPEZE SI SALIA  
POR SITIOS DE AMBIENTRE, PERO AHORA NO MUXO NO ME  
MOLA*

*(He ido al aseo y al regreso Mario aparece conectado pero no da señales*

*David dice:*

*estas?*

*MARIO dice:*

*SI DIME, JEJE, ES QUE EMSALEN PRETENDIENTES, POR AQUÍ,  
AIS*

*MARIO dice:*

*JAJA*

(Mario, Messenger, 12/12/2009, 19:30)



Mario a la vez que hablaba conmigo, tenía otras conversaciones abiertas paralelas en las que estaba estableciendo diferentes conversaciones. Según el mismo narra, en alguna de ellas está ligando. Al día siguiente me contó que esa noche quedó con uno de los hombres con los que estaba hablando, teniendo como único objetivo y resultado el sexo.

Manu expresaba no querer ir ya al ambiente, y lo nombra con cierta negatividad, “no le gusta”, dice, es algo que en el pasado usó, pero ahora le gustan otros espacios para interactuar: internet. Mario vuelve a darnos el mismo argumento. Estos gitanos gais a pesar de tener una realidad particular sí participan de los ritmos y espacios que el resto de gais y lesbianas de su generación y contexto nacional. Los supuestos muros de la segregación y de la exclusión que describen muchos de los imaginarios sociales son rotos, o más bien son traspasados en lo cotidiano por aquellos que ciertamente condicionados por su contexto se ven obligados a buscar vías complementarias donde transcurrir sus vidas.

Cuando hablamos de sociabilidad y gitanos, tenemos que hablar de racismo y por ende también en el ciberespacio. Pero ninguno de estos gitanos y gitanas ha narrado nunca racismo por parte de los payos, como insultos o rechazo por ser gitanos. En los momentos en los que he insistido y preguntando específicamente por el racismo su respuesta siempre es negativa. Ellos saben que son diferentes, 500 años de historia de diferencia no permiten que lo olviden evidentemente.

En cambio si entendemos como racismo, tal y argumenta Said (2006) otra serie de relaciones no siempre visibles, como es la exotización de los cuerpos y sujetos, entonces sí podríamos hablar de racismo. Pero hablamos de un racismo “sutil” que ellos no perciben como tal. Unas formas de racismo que los gitanos no enuncian en sus entrevistas o discursos. Sí marcan que a veces les miran y sienten su diferencia, pero nunca resaltan ser rechazados en situaciones de flirteo. Comparando con lo que nos cuenta Villaamil (2007) vemos que algunos colectivos, como los gais musulmanes

en España sí sienten rechazo explícito. Sus informantes desarrollan toda una serie de estrategias para disimular su origen étnico y geográfico que los estigmatiza y sitúa en el espacio de abyección, ellos son vistos o como “chaperos” o como posibles ladrones. En el caso de los gitanos esto es diferente. Los gitanos son situados en el discurso estereotipado del mercado erotico-sexual através de su exotismo romantizado. Quizas esta sea la razón que explique que los gitanos lejos de sentir racismo y disimular su pertenencia étnica, enfatizen de forma hiperbólica la misma como he podido observar en ocasiones cuando he compartido con ellos espacios de ligue.

En sus formas de hablar, vestimenta o en los contenidos de las conversaciones banales que establecen con desconocidos su identificación como gitanos se hace presente. Esto nos podría llevar a pensar que ante la plena conciencia de su diferencia social minorizada, la sobreexposición de lo gitano, sea en el ligue off-line o On-line, podría pensarse como una forma de protección y a la vez de puesta en valor. Poner delante su pertenencia étnica, desde un cierto “orgullo”, crea un contexto donde el rechazo no es sencillo, el proceso de victimización se rompe. A su vez esta sobreexposición podríamos decir que puede estar actuando como un atrayente, un valor adicional a sus cualidades físicas o sociales. Se saben exóticos, saben que su pertenencia étnica desde la masculinidad es leída de forma erotizada y la muestran esperando conseguir buenos resultados.

Así pues vemos que estos gitanos en internet encuentran rutas de escape que se convierten en espacios de vida. A pesar de que la realidad gitana está cambiando, y los tópicos e imágenes del pasado se quedaron en el pasado, ciertas dinámicas -que suponen límites- continúan estando presentes. Y aún hoy en día, para muchos y muchos gitanos, la mayor parte de sus interacciones cotidianas a nivel afectivo o emocional acontecen dentro del contexto gitano. Pero en el caso de los gitanos y gitanas gais no. Ellos tienen relaciones afectivas con su contexto gitano en el físico y el ciberespacial. Como ya hemos argumentado, aquellas interacciones no

mediadas por la heteronormatividad no pueden usualmente acontecer en sus contextos. Toni no puede llevar a su novio al culto una tarde, Nicolás si tuviera novio, que en momento de entrevistarle no tenía, no podría sentarse en su portal como lo hace toda su familia en las tardes de verano a tomar el fresco, charlar o comer pipas. Y ni siquiera utilizar los mismos espacios físicos. Para todos y cada uno de los gitanos LGTB que he conocido sus momentos de homosocialización acontecen físicamente alejados de sus espacios cotidianos, en otros espacios significados como payos, y ahora también en el ciberespacio.

El ciberespacio se presenta como un espacio privilegiado que por sus características se adapta a las necesidades y realidad de los gitanos con mucha familiaridad, permitiéndoles transitar en diferentes espacios sin renunciar a su contexto gitano y teniendo los beneficios afectivos y materiales que necesitan y a la vez ser partícipes de otros espacios no heterosexuales.

Aquí podemos estar siendo testigos de un cambio histórico en las formas de interacción social como apuntaba Escobar (2005). Concretamente en la realidad gay, las generaciones anteriores internet supuso un espacio accesorio a su cotidiana socialización en el ambiente, al menos en los primeros años de expansión y desarrollo. Pero para estas nuevas generaciones internet se muestra como un espacio privilegiado, no accesorio, incluso en ocasiones primando sobre el espacio off-line y dando lugar a nuevas formas de socialización (Kerckhove, 1999). Actualmente parece existir cierto consenso acerca de que el ciberespacio es más que un dispositivo socio-técnico, un conjunto de chips, cables y carcasas tecnológicas en el que relacionarse, es un nuevo espacio de sociabilidad y creación de vida (Gálvez, Ardevol, Núñez & González, 2003).

Y esta cuestión cuando hablamos de gitanos, dada la importancia que tiene la socialización intensa y constante en su cotidianeidad nos sitúa delante de un cambio social de grandes dimensiones. Esto, realizando las

preguntas de investigación acertadas, posiblemente nos permitiera pensar, a través de este grupo social, cómo están mutando las nuevas y múltiples dinámicas de interacción tras la irrupción del ciberespacio. Un cambio que está comenzando y que con toda seguridad seremos testigos en las próximas décadas.

Los usos del ciberespacio han despertado enconados debates académicos y políticos. Los fantasmas del fin de la socialización sobre los efectos atomizadores de internet chocan con los análisis que abogan por pensar que internet ha supuesto un cambio cualitativo en las formas de socialización humana (Hampton & Wellman, 2003). Tanto nuestro material de campo como los análisis de Heredia (2005) no nos hablan de la atomización de los gitanos, sino de todo lo contrario. En internet estos y estas expanden cualitativa y cuantitativamente sus redes sociales. Tiene contactos con más gitanos y gitanas y además con gitanos LGTBq. Esto supone superación de límites físicos, sociales y culturales, la apertura de unos nuevos espacios de posibilidad y posiblemente en la próxima década podremos analizar qué ha supuesto nuevas formas culturales y sociales para los gitanos en general.

Tal y como aboga Barry Wellman (2006), internet ha supuesto una mutación de las formas de interacción en cuanto a que estas trascienden los límites clásicos del espacio-tiempo y de hecho desdibujan de forma clara los límites entre las interacciones y realidades que acontecen On y Off-line. Internet parece desvelarse aquí como un nuevo espacio de interacción que posiblemente este mutando de forma estructural las formas de interacción social, en cuanto a que tanto las formas clásicas comienzan a ocupar un espacio residual. Internet lejos de ser un espacio complementario a la clásica interacción en el ambiente, supone un espacio de realidad nuevo, pero que se imbrica de forma indisoluble con el lo que ocurre fuera del mismo..

## **2. Cibervidas. Creando espacios de Posibilidad.**

### **2.1. Entrar y presentarse. El Nick, o la cara pública.**

Entre los espacios de socialización e interacción social encontramos dos tipos de espacios muy diferenciados. Aquellos destinados exclusivamente a sujetos gais, lesbianas o trans que desean relacionarse con otros iguales, hablamos de Chats y portales de contactos tipo Gaydar, Romeo, Manhunt y Chueca entre otros. Y por otro lado los espacios de socialización cotidiana como Facebook, foros de discusión o blogs.

Tal y como apuntan Budka y Kremser (2004) y Escobar (2005), internet es un mundo altamente heterogéneo. No podemos tener ni manejar una imagen, un discurso claro, cerrado y definido de las rutas y espacios vitales que allí acontecen. Por esta razón cuando hablemos de unos y otros espacios los especificaremos, pues estaremos hablando de unos espacios concretos con unas lógicas y dinámicas diferenciadas. En estas páginas aparecerán ambos espacios con sus diferencias y sus continuidades. Pues en los espacios de socialización sexual también acontecen otras formas de socialización afectiva o artística y en los espacios abiertos y en principio no destinados a una socialización gay también se producen encuentros eróticos y amorosos, a pesar de no estar definidos estos espacios para ello.

Cuando hablamos de los primeros, los destinados exclusivamente a gais, lesbianas y trans con una finalidad afectiva o sexual encontramos espacios muy diferentes y que con el paso de los años han variado enormemente. A principios de la década de los dos mil hablábamos de Chats (Boy, 2008), como una gran revolución en la que podían acontecer encuentros de socialización rápidos, deslocalizados y seguros. Hoy tenemos que hablar de muchos más espacios. El chat no ha desaparecido, aunque ya se piensa como una fórmula del pasado. A mitad de la década pasada aparecieron con una gran fuerza los portales de contactos (Gaydar, Romeo,

Manhunt, Chueca, Bear etc) y a principios de la siguiente década aparecieron las aplicaciones para móvil (Grindr, Bender, Hornet, Scruff, Bear, Brenda, etc) o tabletas en las que a tiempo real los sujetos podían ver que otros hombres gais estaban cerca (mediante GPS), sus fotos, gustos y objetivos y de forma inmediata enviar un mensaje al sujeto elegido y entablar una conversación virtual que podría o no acabar en un encuentro físico. Al poco tiempo crearían las versiones para lesbianas y relaciones heterosexuales. Estos nuevos espacios de socialización han acabado por tener una gran popularidad y centralidad en la vida de muchos gais, bisexuales y, lesbianas y trans. Las formas, estéticas y la cantidad y tipo de usuarios dependerá de múltiples factores, desde el márketing que realicen, los servicios que presten, el número de usuarios, tipo de usuarios- edades, objetivos, o subtribus (osos, bakalas, etc)- y la estética.

Pero internet no es la nueva Arcadia, ausente de violencias y exclusiones. En internet también se desarrollarán dinámicas de exclusión, donde determinados cuerpos tendrán menos valor. Por ejemplo, casos como el de Matías, que debido a su cuerpo grande, cercano a la obesidad mórbida tiene muchas dificultades para ligar, ilustran esta cuestión. Y Matías es uno de los casos, pero también Amador nos habló de las dificultades para ligar por internet por ser mayor.

Las dinámicas de creación de subjetividad e identidad entre los gitanos nos hablan de una gestión de su visibilidad desde su pertenencia étnica, desde la sobreexposición étnica gitana de la que hablábamos anteriormente. Y por ello comenzaremos a analizar la cuestión de la sociabilidad entre los jóvenes desde ahí. Tal y como he podido ver y recoger en mis registros, muchos de ellos eligen o crean Nicks, es decir, aquel nombre por el cual el sujeto es nombrado y conocido al menos en los primeros momentos de la interacción, en los cuales está presente su afiliación étnica gitana: “Gitguapo, gitchula, calorrillo, calopivón, calócalentorro” y una larga e interminable lista de nombres con las mismas

lógicas podemos encontrar en cualquiera de los portales y aplicaciones móviles de homo-les y trans socialización. Por lo tanto unas de las primeras cuestiones a destacar es que su etnicidad es mostrada abiertamente y tal y como adelantamos es usado como un valor añadido a sus virtudes físicas o prácticas sexuales.

Para Rheingold (1993), el ciberespacio ofrece la posibilidad objetivada de la elección de forma de presentación. Ciertamente esto también ocurre en las relaciones no cibernéticas, pero lo que sí es cierto es que las cibernéticas por sus características específicas nos dan la opción clara de elegir, mientras que en el espacio tradicional las normas sociales y la cotidianeidad restan cierta posibilidad de hacer objetiva y consciente esa presentación pública. Pues cada uno de nosotras participamos de las ficciones sociales de un yo público normalizado y naturalizado y aparentemente incuestionable. Y esto por ejemplo queda muy patente en el nombre. Comúnmente nuestro nombre ha sido elegido o modificado por nuestro contexto social, en el caso de internet no, uno debe elegir el suyo y depende únicamente de uno mismo y de que no lo haya escogido alguien antes. Mientras que internet tanto por lo deslocalizado y laxo del espacio, como por la nueva cibercorporeidad que se instaura nos sitúa en un espacio nuevo donde muchas cosas son aparentemente negociables.

### ***2.1.1. Atracción y Exotismo***

El acto nominativo inicial condiciona claramente las interacciones tanto unos espacios como otros. Y aquí los gitanos y las gitanas, al menos mucho de ellos, deciden como quieren mostrarse, como quieren ser nombrados y reconocidos. Desde el primer momento se autosituarán en la gitaneidad y eso en nuestro territorio nacional no es una cuestión baladí. Los discursos clasistas, racistas y normalistas están presentes en cada espacio de la cotidianeidad. Siglos de historia y marginación y de creación de

dispositivos semióticos alterizantes suponen en la actualidad que cuando un sujeto se autonombra como caló o gitano pertenece a un grupo definido por un conjunto discursivo compuesto de imágenes y estereotipos, mayoritariamente negativos, aunque no siempre, pues los estereotipos exotizantes que otorgan sobre los hombres gitanos una gran masculinidad y potencia sexual, como se ha analizado. La relación, sea del tipo que sea, nace en este espacio semiótico-material donde su exposición como gitanos actúa tanto como un factor de atracción como de autoprotección que se adelanta ante el posible racismo.

Cuando hablamos de los espacios de socialización afectivo-sexual exclusivamente para gais, lesbianas y trans, tanto ellos como otros sujetos nos cuentan esto.

*“ser gitan da mucho morvo..., muchos payos se creen que estamos por ahí con la navaja i el pañuelo como si fuéremos vandoleros [silencio en la escritura del Messenger], se creen que toos somos muy hombres, machos”*

*(Conversación por Messenger con gitactivo, 12/04/2010, 23:02 p.m.)*

Este discurso realmente está presente y actúa como un factor de atracción y morbo. “Gitactivo” no es único que me narra esta cuestión. Muchos gitanos también me lo han contado tanto fuera como dentro del ciberespacio. Ser consciente de esto nos habla de que es y puede ser utilizado de forma consciente como un valor de atracción sexual, tal y como hemos analizado en las páginas anteriores.

A lo largo de mis entrevistas o conversaciones informales yo siempre he preguntado la razón de ponerse este nombre. Las respuestas han sido a la vez diversas y conformes a una misma tónica. Encontramos una continuidad en todas ellas que puede resumirse en esta respuesta:



*“porque soy gitano, que iba a poner que era esquimal [risas], no se es lo primero que se me ocurrió”*

*(Conversación vía video-messenger con Gitbarceloa, 12/2/2011, 22:13)*

Precisamente en estas líneas transcritas Gitbarcelona, al ser preguntado en primer lugar su rostro expresó cierta sorpresa, o al menos es lo que percibí por la conversación en Skype que mantuvimos. Esta era una pregunta que no se esperaba y en su respuesta expresa una acción que podríamos decir que es no consciente. Tanto él como el resto se nombran como gitanos, porque sí, porque es lo que son y es la forma en la que se piensan a la hora de relacionarse tanto con gitanos como con no gitanos. Su subjetividad, y por tanto su yo, ha sido construido en un contexto de inteligibilidad que contiene los parámetros básicos de construcción del yo en base a la alteridad, en base a la existencia de un nosotros frente a unos otros, por lo tanto a la hora de presentarse públicamente de forma no reflexiva se expresa lo que es, y en primer lugar son gitanos, sencillamente porque no son payos. Precisamente ahí podemos encontrar una de las razones que nos expliquen por qué se produce esta proclamación étnica inicial.

Dentro de los discursos eróticos, el exotismo está altamente presente. La búsqueda de lo exótico no es algo nuevo, ciertamente es algo moderno, pero no nuevo. Sobre esta cuestión y centrándose específica en los hombres negros norteamericanos Teunis (2005) realiza una interesante reflexión que nos permite ampliar nuestros análisis: esta exotización, ¿es una objetualización del cuerpo de los otros, o forma parte de una reorganización metonímica en las geografías del deseo de la realidad gay actual? Realmente en esta investigación no tenemos datos etnográficos para responder a esta cuestión. Pero lo que sí podemos ver es que históricamente el cuerpo gitano ha sido construido desde los parámetros de la otredad

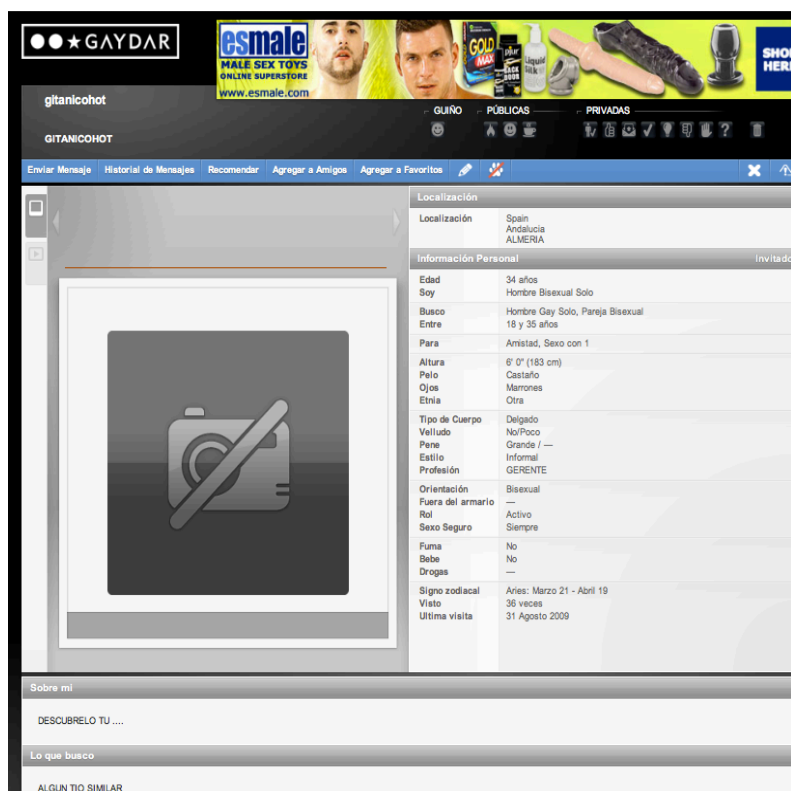
minorizante. Desde el siglo XVIII, encontramos referencias tanto en pintura, poesía como narrativa del valor exótico y de una multitud de valores añadidos que la pertenencia a unos otros puede suponer. Ya hablamos de esta cuestión en el primer capítulo y vimos cómo hasta casi la primera mitad del siglo XX, en España la figura tanto de la gitana como del gitano habían ocupado una gran centralidad en esos discursos de exotización erotizante. La gitana ardiente, apasionada, bella y sexual inundó los imaginarios. En la actualidad las cosas han cambiado, en parte debido a los cambios producidos dentro del seno de la realidad gitana, como también por el cambio de los discursos de los payos sobre ellos. Ya vimos que esta imagen en torno a la mujer gitana ha cambiado. La gitana, con sobrepeso con muchos niños, muy recatada y controlada, ha pasado a colonizar nuestros imaginarios. Pero la imagen del gitano fiero, macho y sexual continúa estando presente. Y este discurso que pudiera parece exclusivamente heterosexual también ha pasado a los imaginarios de deseo homoerótico. Incluso podemos encontrar por la red películas pornográficas gais que representan a gitanos exóticos todos muy musculados, machos y activos.

Back (1994) en su etnografía sobre jóvenes gais de clases trabajadoras londinenses, descubre que entre los imaginarios y las prácticas de búsqueda los sujetos leídos racialmente como negros ocupan un lugar privilegiado. Estos son pensados dentro de los imaginarios sexuales normativos donde los negros son símbolo de potencia sexual e hipermasculinidad. Con los gitanos podríamos encontrarnos con una realidad similar, sobre todo si atendemos a que ellos visibilizan su pertenencia étnica, cuando a diferencia del fenotipo llamado negro no es tan sencillo. Los gitanos en muchas ocasiones sí podrían ocultar su gitaneidad, su fenotipo no llega a ser tan diferentes de muchos españoles. Pero no lo hacen. Los gitanos muestran su gitaneidad como valor añadido dentro de las geografías sexuales y afectivas gais. Lo cierto es que esta auto-objetualización fruto de la exotización es instrumentalizada y aprovechada

y para ellos supone ocupar un espacio de cierta seguridad y con ciertos “beneficios” y desde ahí es articulada.

## **2.2. Los portales de contactos**

Al analizar con mayor profundidad los contenidos y estructura de estos espacios virtuales vemos que las interacciones se producen mediadas por una estructura de presentación y definición del sujeto pre-establecida. El funcionamiento de estos espacios en general es bastante similar. Todos requieren de un registro que incluye un número variable de datos que suelen incluir edad, raza, ciudad de residencia, orientación o identidad sexual, gustos sexuales entre otros detalles. El sujeto al llegar a ese espacio virtual debe abrirse una cuenta/perfil y rellenar en un formulario estos datos que serán los que supongan su presentación pública. El sujeto puede o no rellenar todos los campos, puede o no poner fotografía e incluso en todos los portales encontramos siempre un apartado de expresión libre donde el sujeto puede apuntar aquello que quiera resaltar y no esté dentro de los campos recogidos en el cuestionario preestablecido por el portal. Estos ítems de presentación suelen coincidir y actúan hasta cierto punto como la etiqueta de un producto que con una visión rápida permite saber si quieres o no acceder a él. Adjunto algún ejemplo para que podamos ver cuáles son esos ítems de presentación.



Tal y como vemos una visión rápida nos permite ver, desde la identidad sexual de adscripción, su edad, cuerpo (delgado, gordo, fibroso, musculado), el tamaño de su pene (pequeño, normal, grande o gigante), la presencia de vello corporal, su rol en el acto sexual (activo, pasivo, versátil), consumo de drogas y la profesión, entre otras. La elección de estas variables nos es casual, sino que son aspectos centrales en los espacios de socialización gais desde hace décadas y que responden a discursos normativos de lo deseable (Pool, 2000). Estas variables sin duda permiten que las interacciones acontezcan entre sujetos que se atraen ya no únicamente por las cuestiones físicas, sino también por afinidades sociales (Lahire, 2008). De hecho cada una de estas páginas de contactos tiene un grupo como objeto que viene marcado tanto por la estética de la página y fotos publicitarias como los lenguajes utilizados. Esto permite que los

sujetos se registren en unas u otras páginas atendiendo a las afinidades que puedan encontrar con el resto de hombres gais registrados.

En este caso, gitanico-hot se presenta sin foto de cara, muchos de los perfiles sí tienen foto, no siempre de cara, en ocasiones de cuerpo o insinuación de alguna parte genital. Gitanicohot, es mayor de treinta años y cuando valoramos la cuestión de la edad vemos que esto sí que influye y determina tal y como veremos. Esto nos puede estar hablando de que para él la protección ante un posible desvelamiento es importante. Ya analizamos como los gitanos más mayores habían desarrollado muchas más estrategias de protección ante el desvelamiento ante otros gitanos, mientras que en los más jóvenes esto comenzaba a romperse, pudiendo estar este gitano dentro de estos que llamamos más mayores.

A partir de esta página de presentación, con la información descriptiva y fotográfica que contiene, el sujeto ya está en la base de datos, o sea está situado en la galería de perfiles, que le permite ser buscado y buscar. Las fotografías que se adjuntan a los perfiles son muy variadas, la mayoría de portales no tienen una reglamentación muy estricta, únicamente parece existir cierto consenso en la mayoría de no colgar fotos de genitales explícitos. Existen algunos en las cuales se pueden colocar fotos de genitales, pero en general las fotos de desnudos integrales o genitales aparecen veladas y previa solicitud al interesado y aceptación del sujeto se puede acceder a ella. Encontramos fotos de cuerpo entero y cara, únicamente fotos de pectorales desnudos, fotos de “paquetes”, fotos de cara únicamente, y una gran variedad.

Al recorrer estos portales encontramos diferencias según la forma de presentación y en los contenidos de las fotos. Por ejemplo, tanto en Romeo como Manhunt encontramos muchas fotos de sus penes, nalgas o torsos, más que en otros portales como Gaydar o Chueca, donde esas imágenes no están tan presentes. Pero lo que sí está claro es son imágenes de lo deseable,

imágenes en las que mirarse y desear tal como apunta Deborah Poole (2000).

En estas imágenes encontramos una gran diversidad tanto en mujeres como en hombres. En los perfiles de gitanas no he encontrado ninguna foto de genitales o desnudos, en sus fotos, haya o no rostro, siempre están vestidas y se muestra una figura, una expresión o una mirada. Pero también es cierto que muchas de las gitanas no tienen foto. Esto no es una cuestión única de las gitanas, pues el resto de mujeres no gitanas también comparte esta práctica, pero especialmente resaltamos que son muy pocas las gitanas con fotos del rostro. Las razones pueden resultarnos evidentes, al preguntar sobre esta cuestión a algunas de ellas las respuestas fueron por esta línea:

*“no me puedo arriesgar, y si me ve alguien- No no deja. Me matan me meten en un convento[...]*

*(gitanica, extracto de conversación en el portal Chueca.com, 09/12/2010)*

*“Y si alguien me encuentra”*

*(Entrevista a Cali27, vía Messenger video, 20/12/ 2010, 12:15)*

Estas palabras nos hablan de la sensación de riesgo sentida y la necesidad de protegerse. Podríamos decir que mucho más que entre los gitanos gais. Aquí volvemos a encontrar unas diferencias muy claras entre gitanas y gitanos. Las fórmulas de control de las mujeres gitanas son mucho mayores que en el caso de los hombres. Esta mayor presencia de control provoca que no sean tantas las mujeres presentes en estos lugares de ligue claramente lesbosituadas y que aquellas que están presentes se protejan fuertemente.

Tanto Cali27 como “gitanica” entran dentro de las dinámicas de protección que analizábamos para los más mayores. Ellas como mujeres

gitanas sufren un mayor control por ocupar el espacio simbólico y material de la honra del patrigupo.

Además precisamente encontramos una dinámica entre ellas que no tan presentes entre los gitanos gais y es la poca duración de los perfiles. En muchas ocasiones los perfiles han tenido una duración de unos meses, luego son borrados y al tiempo esa misma gitana lo vuelve a abrir. En una de las ocasiones en las que tuve la oportunidad de preguntar la razón, su respuesta fue clara:

*“me rallé, me puse yo mu loca, pensando que me iban a pillar”*

*(Gitana, Messenger, 23/03/ 2010, 19:59)*

Las últimas palabras marcan su situación, ella y muchas otras saben y sienten que están haciendo algo sancionado negativamente por las normas gitanas, algo que si es descubierto será duramente castigado. Ciertamente algunos de los jóvenes sienten y han sentido ese miedo a ser descubiertos, pero lo viven con mucha más tranquilidad y una cierta seguridad en no ser descubiertos.

*“Claro que me pueden pillar, pero ni mi mama, ni mi papa, ni nadie de mi familia se va a poner a mirar por internet, ellos miran otras cosas, que si te pides o no, si te hablas así o asao, pero también cuando voy a chueca, pero hay que vivir, si pillan ya veremos, no soy un monje” (Jano, 18/01/2010)*

Ellos en muchas ocasiones muestran su cara, Jano, lo hace. Esas fotos lo hacen fácilmente identificable. Pero incluso en las fotos la identificación como gitanos en muchas ocasiones no resulta tan complicada. A pesar de

que como hemos aludido fenotípicamente los gitanos y las gitanas no son siempre identificables, cuando le añadimos el uso de unas técnicas corporales altamente significadas, sí pasan a serlo. Un tipo de corte de pelo, unas ropas, posturas y en muchas ocasiones unos contextos determinados (pensamos en determinadas plazas o zonas de la ciudad, algunos bares muy frecuentados por gitanos, etc) pueden hacernos pensar en su gitaneidad si no los hubieran aclarado previamente con su Nick.

### 2.3. Espacios Online Heterosituados. Trascendiendo

Cuando nos ponemos a pensar en espacios no destinados a la homosociabilidad, como pueden ser blogs o Facebook, las cosas son diferentes. A lo largo de estos años he observado diferentes espacios donde estaban los gitanos y gitanas identificadas como tales. En un mundo tan inmenso como internet limité mi observación e interacción a aquellos lugares donde o bien gitanas y gitanos se autoidentificaran, como lesbianas, gais o trans, o donde se tratara la cuestión de una u otra forma. Nos centraremos exclusivamente en aquellos donde gitanos y gitanas se identificaban como gais, les o trans o bien aunque no se identifiquen como gitanos directamente y tienen prácticas o identidades LGTB (estos son gitanos o gitanas que yo he conocido por otros medios mayoritariamente).

Una de las grandes diferencias con los lugares de contactos, además del objetivo de entrada en ese espacio (que es ligar) es la elección del *nick*. Tanto en Facebook, como en los Blogs el *nick* suele coincidir con su nombre real o con nombre y coordenadas geográficas. Por lo tanto, no hay ni una ocultación del nombre, ni una exaltación de la gitaneidad, pues en sus contenidos encontraremos referencias al flamenco o cuestiones gitanas o en su defecto en el lenguaje se utilizaran determinados modismos lingüísticos gitanos y además entre sus amigos de Facebook, estarán muchos miembros de su familia.



Como es de esperar el lugar online de interacción condiciona el modo de presentación. Aquí el objetivo es socializar con otros gitanos, en muchas ocasiones ya conocidos del espacio off-line, por lo cual la ocultación no tendría sentido. Esos mismos gitanos en páginas de contactos llegan a ocultar su cara y su identidad. Aquí vuelve a desvelarse como el armario, la ocultación no es una cuestión estanca sino flexible que se negocia según los espacios de interacción y el peligro de desvelamiento sentido. En estos espacios generalistas no necesitan esconder su nombre, y tampoco resaltar su gitaneidad se da por hecho que los interaccionantes lo serán, pues el propio nombre del espacio y el target de sujetos interaccionantes esperados también lo expresan.

En la red, podemos encontrar muy diferentes espacios gitanos, con muy diferentes finalidades y usos. Destacan tanto por su número, como por sus usos por un lado las páginas web, blogs e incluso perfiles de Facebook de uso político afirmativo-identitario tanto de instituciones o asociaciones, por otro lado foros y Blogs evangélicos destinados al debate, y al proselitismo de dicha práctica religiosa y los espacios personales de Facebook o Youtube. Estos últimos destinados a la expresión personal o política sobre diferentes cuestiones relacionadas con los gitanos, principalmente cuestiones sobre racismo e historia de los gitanos, cultura (flamenco principalmente pero no únicamente) y también algunos, aunque muy minoritarios, sobre diversidad sexual, homosexualidad e incluso feminismo gitano.

Youtube resulta interesante en cuanto que es altamente utilizada por gitanos de modos muy heterogéneos. En esta plataforma se cuelgan videos que pueden ser visionados y también en la parte inferior existe un foro en el que los sujetos que visionen este video pueden opinar e incluso debatir sobre los mismos.

En Youtube encontramos videos de multitud de cuestiones en referencia a la realidad gitana tanto cotidiana como en referencia a eventos.

Desde cultos, bodas, bautizos, *pedimientos*, escenas de baile y cante flamenco, escenas cotidianas como una comida familiar, o un gitano lavando su coche. Pero entre estos videos mayoritariamente heterosexuales y heterocentros también se cuelan un tipo de videos que conectan con la cuestión a analizar. Son videos, mayoritariamente compuestos por un conjunto de fotos en el que gitanas y gitanos jóvenes se muestran con muy diferentes estilos, ropas, peinados, pero posando, y de hecho el nombre del video suele ser del tipo “gitanos Guapos de Valencia” o “Los gitanos más guapos”. Estos videos son muy vistos y muy jaleados tanto por parte de gitanos de la familia o el entorno hasta otros de otros lugares que no los conocen. Pero entre esos videos, cuando leemos los comentarios del foro, vemos que algunos gitanos hombres opinan, echan piropos e incluso desvelan su excitación ante las imágenes de otros hombres gitanos, generalmente jóvenes.

He podido observar en multitud de ocasiones que en las formas de hetero-socialización de los gitanos hombres están presentes los piropos, y ciertos contactos físicos. Estos siempre se dan mediados de la fuerza que deja clara la masculinidad del emisor del acto del contacto o como una forma de cariño entre familiares. Si los contactos físicos fueran de otra forma o los piropos conllevaran una atracción sexual sería considerado homosexualidad y por lo tanto sancionado negativamente.

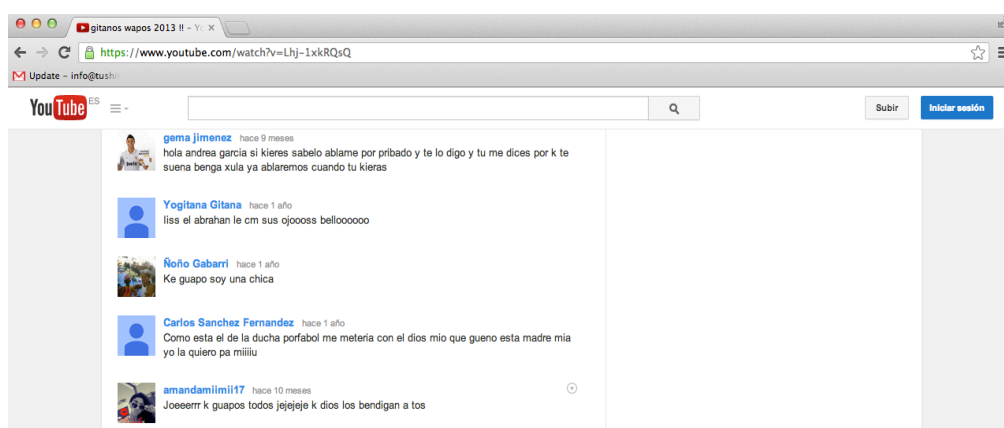
Pero en los foros sobre estos videos sí están presentes estos piropos como muestras de atracción sexual, ocasionalmente pero están. En estos espacios los gitanos que se sienten atraídos por otro gitano y lo expresan no suelen ser sancionados. Comúnmente el resto de participantes del foro ignora o en ocasiones bromea sobre lo escrito por ese otro gitano que expresa una atracción homosexual.

Esto nos puede hacer pensar que ciertamente se están abriendo grietas dentro de las dinámicas de exclusión y homofobia de las que hemos hablado. Podemos por lo tanto intuir que al igual que en la sociedad no

gitana los cambios acaecidos en torno la normalización de la homosexualidad en la última década también están influyendo. Estas dinámicas de muestras más o menos claras de atracción homosexual están aterrizando en los contextos gitanos. No hay un apoyo u jaleo positivo, pero el silencio ya es altamente ilustrativo si comparamos con otros espacios como los foros evangélicos gitanos en los que se habla de posesión, maldad y pecado del “homosexualismo”.

En estos foros podemos ver otros cambios en la realidad gitana. Las gitanas jóvenes, ante estos videos también expresan deseo sexual explicito. Esto que para gitanas mayores podría considerarse una falta de moral, acontece en internet y al igual que hablábamos para con los gitanos homosexuales tampoco tiene sanción por parte de sus pares heterosexuales. También resulta interesante es que estas muestras de deseo vienen de parte de gitanas de muchos lugares de la península sin mediar previo conocimiento o relación familiar.

Adjunto un ejemplo de uno de estos foros para que podamos observar lo analizado. El video que da pie al foro es concretamente un recopilatorio de diferentes gitanos en el años 2013, el video se llama, “Gitanos Wapos 2013”.



## **2.4. RromagayNet. Espacios cibernéticos de gitanos LGTB**

### **2.4.1. Del Blog al Facebook. La revolución de los gitanos en internet**

Concretamente cuando hablamos de Blogs estamos hablando de *websites* frecuentemente actualizados donde el contenido (texto, fotos, archivos de sonido, etc.) son libre acceso y mostrados sus contenidos en orden cronológico. Los lectores frecuentemente tienen la opción de comentar los textos o archivos y opiniones de otros lectores (Schmidt, 2007). Los blogs son webs realizados comúnmente a partir de plantillas y son gratuitos. El creador del blog será quién decidirá qué aspectos y estructura tendrá ese blog a partir de esas plantillas. Tal y como apunta Schmidt una de las características más llamativas es tanto el rápido movimiento de la información como la gran interacción que allí acontece. Los blogs podríamos decir que son parte del devenir cotidiano de estos sujetos.

Pero esta definición en nuestro entorno más cercano podríamos decir que forma parte del pasado, un pasado reciente que con una velocidad vertiginosa se convirtió en pasado. La irrupción de Facebook supuso una revolución absoluta en las formas de comunicación, relegando a los blogs a un espacio secundario, abandonado por muchos gitanos.

Pero antes de pasar a Facebook parémonos brevemente en los Blogs. A lo largo de estos años han sido varios los blogs que he encontrado con una frecuencia más o menos asidua de visitas y con un número limitado de visitantes.

Concretamente en el Blog: Red de Gitanos Gais y Bisexuales de España, creada por un gitano de Madrid, encontramos una entrada de diciembre de 2012 donde se demandan contactos de otros gitanos gais con los que “ligar” o hacer amistad. A esta llamada responden tres gitanos, uno de ellos incluso apunta su teléfono. Existe otro blog muy parecido que se

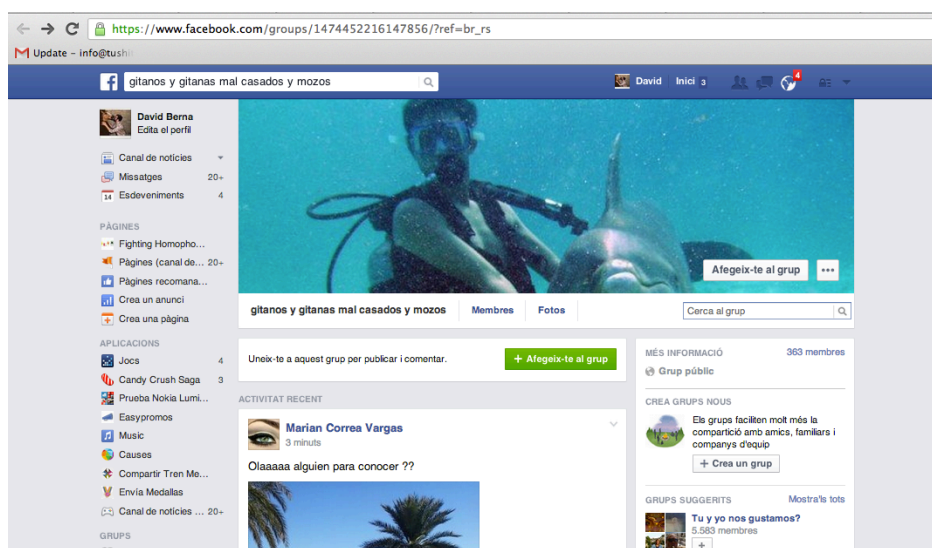
llama Gitanos Gais y Bisexuales en el que e sí responden más gitanos - desde diciembre del 2013 hasta agosto del 2014 unas veinte entradas, donde se adjunta el teléfono. Pero cabe recalcar que el número de visitas es limitado. Por ejemplo si comparamos con los videos de YouTube de los que antes hablamos vemos que el video tiene más de 12.000 visitas en un año, este blog en dos años ha tenido 56, o si comparamos por ejemplo con el tráfico en Facebook, como veremos seguidamente la diferencia es abismal. Ciertamente el video de YouTube tiene como destinatarios un público mucho más amplio, mientras que este está más cerrado, únicamente a gitanos gais y bisexuales, una población más pequeña. Pero me consta que son mucho más los gitanos gais y bisexuales que rondan por el ciberespacio, los he conocido y los veremos en Facebook o en los portales de contactos.

Las razones de este acceso limitado las podemos encontrar en los cambios acontecidos en el ciberespacio. En internet las lógicas y formas de funcionamiento cambian a una velocidad desconocida hasta el momento (Mason, 2001). Nuevas plataformas han ido surgiendo y sustituyendo y ampliando funciones que antes tenían las existentes. La aparición de Facebook supuso una gran revolución y los gitanos y las gitanas han accedido a ellos en masa construyendo vidas mediadas en/por la pantalla.

En Facebook, tal y como hemos adelantado, se contarán las alegrías y las penas, se fotografiarán desde el peinado y ropa de ese día. En Facebook, los gitanos compartirán las fotos de cultos, de bodas, de *pedimientos*, de niños y de mayores, de escenas cotidianas. Pero sobre todo Facebook ha supuesto la conexión y comunicación cotidiana de gitanos y gitanas de cualquier punto de la geografía española, gitanos que antes únicamente podían haberse conocido en bodas o eventos aglutinadores como el culto, pero siempre con las limitaciones espaciotemporales que la realidad off-line supone. Realmente Facebook destapa una ingente cantidad de preguntas que necesitarían de investigaciones específicas en profundidad.

Pero en estas páginas hablaremos de Facebook y de lo que allí acontece con los y las gitanas gais, lesbianas y trans.

En general Facebook ha supuesto una revolución para los gitanos, cuestiones que hasta no tantos años se decían con la boca pequeña ahora son públicas en Facebook. Como por ejemplo, un grupo de Facebook dedicado al contacto y ligue de gitanos y gitanas “malcasados” (divorciados, separados) y mozos y mozas mayores.



Estos no son seres proscritos, por supuesto que no. Pero lo que sí es cierto es que si atendemos al discurso normativo la carencia de pareja con descendencia, a una determinada edad los sitúa fuera de lo deseable. Y esto muchos de los gitanos heterosxuales que he conocido lo afrontan con discreción. Algunas y algunos conocen a otros gitanos o payos y forman una pareja, pero muchas otras no. Si hablamos de los mozos y de las mozas más mayores, especialmente con más de treinta años las dificultades son mayores pues la mayoría de uniones se producen entre los 17-26 años (Gamella, 1999). El establecimiento de relaciones emocionales por parte de una moza “vieja” es más complicado. Para los hombres la edad no tiende a

resultar un problema tan importante, sobre ellos no recaen los discursos que relacionan edad y capacidad de procreación.

En el caso de las divorciadas o separadas las cosas son más difíciles, pues tal y como apuntamos una gitana que ha sido besada y ha mantenido relaciones sexuales con otro hombre se considera contaminada en los discursos normativos que muchos gitanos comparten, está “tocada” por otro. Por esa razón la presencia de gitanos y gitanas en este grupo de Facebook supone una revolución, un cambio, pues de forma pública gitanas separadas y divorciadas se muestran y ligan con otros gitanos.

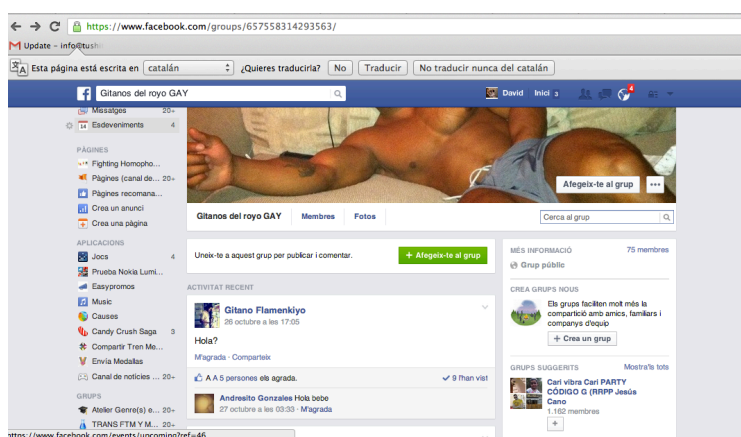
O por otro lado, un grupo que se llama como el conocido programa de televisión Gitanos, Gitanas y Viceversa, dedicado al ligue entre gitanos y gitanas con un total de 1745 gitanos y gitanas. En el, gitanos y gitanas mozos de toda España, se muestran en fotos, hablan y ligan, rompiendo los tradicionales límites temporales y familiares que antes tenían muchos de los gitanos.



Y en el tema que nos ocupa encontramos el grupo “Gitanos del rollo gay”, con un total de 85 miembros y una interacción diaria de muchos de sus miembros. No todos son gitanos pero sí la mayoría y con un continua

visibilización de su pertenencia. Aquí vemos la página del grupo. La foto de entrada ya desvela cuál puede ser la temática del mismo.

Este grupo que se creó hace apenas seis meses. El grupo lo crea un gitano, en un primer momento el grupo se llama “Gitanos del rollo jajaja”. Ese mismo día cambia el nombre y pasa a llamarse “Gitanos del rollo gay”, un nombre que muestra con mayor claridad su target. A partir de ese día y en apenas seis meses alcanza el número de 85 miembros.



Cuando entramos en esta página, a diferencia de los portales de contactos de los que ahora hablaremos, lo primero que vemos son interacciones entre los miembros y fotos. Las interacciones en modo conversación versan sobre diversas cuestiones, no todas sexuales, ni siempre dirigidas al ligue, aunque sí muchas de ellas. Aquí vemos un ejemplo de ello.





En esta captura de pantalla podemos leer como unos gitanos simplemente saludan y otros entablan conversaciones. En esta concreto vemos como dos de ellos que el día anterior se habían presentado hablan de quedar en Barcelona para salir y conocerse. Llegado un momento de la conversación uno de ellos le pide el teléfono para hablar por Whatsapp y así ultimar detalles de su encuentro. Pero además podemos observar otra cuestión importante, y es cómo ciertas lógicas específicamente gitanas, entran dentro

de Facebook. Los gitanos y gitanas lejos de mostrarse anónimos cuando se relacionan con otros gitanos o gitanas se muestran. Si atendemos a los análisis realizados anteriormente en torno a la evitación de contacto y conocimiento de otros gitanos y gitanas volvemos a ver cómo el cambio generacional, de mano de las potencialidades del ciberespacio, esta mutando estas dinámicas. Aquí, estos gitanos y gitanas, no todos, pero sí muchos, muestran su pertenencia familiar y mantienen interacciones de gran intensidad, pasando incluso en ocasiones al espacio off-line. En sus conversaciones podemos encontrar referencias a terceros conocidos por ambas partes. Terceros que en esta ocasión es un primo directo de uno de ellos.

En la realidad gitana Off-line esta era una pauta común. Los gitanos y las gitanas, tomando los análisis de Teresa San Román, tienen existencia como sujetos, en cuanto pertenecen a una familia y son reconocidos como tales. Y ante esto, en las presentaciones la muestra genealógica es algo lógico y esperado. Pero en un contexto como internet, donde sus lógicas de funcionamiento podríamos decir que se tiende hacia una socialización individualizada, esto no sería tan esperable. Aunque el ciberespacio es diferente. En él se recrean nuevos espacios de socialización comunicados con los no virtuales, pero diferenciados. En este contexto los gitanos introducen sus lógicas y dinámicas de interrelación. Lógicas que he podido ver y experimentar en multitud de ocasiones: cuando dos gitanos que no se conocían anteriormente se encuentran es común que en su presentación se sitúen en un territorio y grupo familiar y que ambos busquen los nexos comunes. Facebook, a diferencia de otros espacios virtuales como las páginas de contacto y los blogs, parece permitir y alentar esta dinámica. Sus mensajes instantáneos, de sencilla ejecución y recepción permiten que las conversaciones que acontezcan puedan ser difusas y múltiples.

En Facebook, cuando un miembro decide hacerse miembro del grupo, permite la opción de que el resto pueda acceder a su perfil. Facebook

permite también la opción de que aquellos o aquellas que no han sido aceptados como “amigos”, no puedan ver tu información personal. Pero lo cierto es que la gran mayoría de los gitanos que forman este grupo de Facebook tienen sus perfiles abiertos. En ellos podemos ver fotos de su cuerpo, fotos de su familia, sus interacciones, sus gustos. Estos gitanos pueden conocerse unos a otros de forma instantánea. Facebook actúa aquí como una gran vitrina a la que todos pueden asomarse. Esa vitrina puede estar hablándonos de una cuestión que ya nombramos. El ciberespacio actúa como el espacio mismo donde se crean y desarrollan las interacciones, pero a la vez actúa como facilitador de la interacción de sujetos que posiblemente en los espacios no online no lo harían (Markham, 1998).

Facebook aquí facilita la interacción de gitanos gais de una forma rápida y sencilla. Estos gitanos se están conociendo y como podemos ver, se cuentan gustos, qué tipo de hombres les gustan. A todos les gustan morenos, fuertes con pelo negro, tal y como dijimos muy cercanos a la imagen prototípica gitana. Utilizan códigos lingüísticos comunes, por ejemplo en esta página podemos ver que se utiliza frecuentemente “primo”, “primicos”, como forma de mostrarse y reconocerse como gitanos y además gais.



Los análisis plasmados en estas páginas nos pueden estar hablando de cómo una plataforma cibernética permite crear redes de interacción social en las que las lógicas y dinámicas de la identidad y subjetividad adquieren nuevos matices y formas. Los nuevos sistemas de significación

(Said, 2007) y posibilidad que supuso la década del 2000 nos habla de cambios estructurales en nuestra sociedad de la que los gitanos no son ajenos. Pero no solo hablamos de internet. La llegada de la década del 2000 supuso la aparición de nuevos espacios de posibilidad para la población LGTBq pero también para el resto de la población. A nivel general como hemos apuntado la irrupción de las nuevas tecnologías está suponiendo cambios estructurales en las formas de socialización y construcción de realidad social. Nuevas plataformas como Facebook o Whatsapp cambian nuestras dinámicas de comunicación e interacción. Pero los cambios legislativos, en los discursos sociales y mercantiles con respecto a gais, lesbianas y trans han sido enormes, todas las ciudades españolas tienen sus bares gais e incluso muchas sus barrios gayfriendly. La visibilidad de gais y lesbianas en los medios de comunicación de masas es cotidiana. El divorcio ha alcanzado unas cotas jamás vistas en nuestro contexto. La edad de matrimonio se ha retrasado. Todo esto supone que ser gay, lesbiana, dejada, separada o moza vieja deja de situar en un espacio de no existencia. Los discursos y las realidades que nos rodean no permiten su invisibilización, son una realidad material cercana a todos y también a los gitanos.

#### ***2.4.2. Verberipen: Rroms por la Diversidad***

En el anterior epígrafe hemos analizado Facebook como uno de los espacios privilegiados donde gitanos y gitanas están construyendo y cambiando su realidad. En este epígrafe nos dedicamos específicamente a una página de Facebook, un grupo concretamente que valoramos como central para comprender los cambios que habitar este nuevo espacio está suponiendo. Ya hablamos de “Verberipen, Rroms por la diversidad” en el anterior capítulo cuando analizábamos la construcción de una subjetividad gitana gay, lesbiana y trans. En este capítulo ya centrados en las estrategias

de socialización de los gitanos y concretamente a estas alturas del capítulo la irrupción de internet en esta cuestión volvemos a traer a Ververipen, dada la importancia que ha tenido y tiene en el desarrollo de estas estrategias. Ververipen no es únicamente un grupo de Facebook, un lugar donde hablar conocerse y con un marcado carácter político y reivindicativo, sino también una organización que empieza a ramificarse en los contextos no cibernéticos.



Este grupo fue iniciado el 24 de diciembre de 2010 por gitanos gays y lesbianas, pero hubo una incorporación paulatina de otros gitanos heterosexuales afines a los precursores. Los precursores son dos gitanos de los que ya hemos hablado, Jonathan y Gerardo.

Jonathan me cuenta a este respecto:

*“esto era una idea que yo tenía y tenían otros [...], lo hablamos y poco a poco teníamos la idea de crear algo, éramos Gerardo y yo [...]. Luego ya se unieron la Juana, la Manuela y otros, pero al principio éramos dos maricones, los maricones de siempre [risas]” (Jonathan, 9 /11/2014)*

A lo largo de estos años he mantenido una constante conversación con ellos pudiendo observar este proceso. En diversos encuentros con ellos, tanto juntos por separado ambos hablaban de esta idea desde hacía un par de años. Tanto Jonathan como Gerardo son dos gitanos con una amplia experiencia tanto en el mundo asociativo gitano como en el campo de la intervención social. En esos primeros momentos su intención consistía en crear una asociación al modo más tradicional y reconocible, un lugar de encuentro y apoyo a los gitanos y gitanos gais, lesbianas y trans.

*“La idea de que se creará como organización, asociación ha estado desde el principio, pero primero lo importante era que supiéramos que no estábamos solos, juntarnos unos con otros”*

Como cuenta Jonathan, la página de Facebook surge como un instrumento a través del que crear comunidad, crear un nosotros, conectar sujetos que de entrada no estaban conectados.

Jonathan y Gerardo inicialmente crean un grupo cerrado, al que únicamente se puede acceder mediante invitación de un administrador del mismo. Ambos son conscientes de que muchos gais y lesbianas gitanas están dentro del armario y que para poder llegar a ellos necesitaban crear un grupo cerrado, un lugar donde solo se pudiera acceder previa invitación o aceptación de su solicitud de incorporación, un lugar que pudieran sentir como seguro. En muy pocas semanas el número de gitanos y gitanas aumentó exponencialmente a una gran velocidad.

Una de las cuestiones importantes que ya nos preguntamos más arriba es porqué lo llaman Gitanos por la diversidad y no directamente gitanos LGTB o gitanos gais o lesbianas. Sobre las razones de no mostrar abierta y directamente de la homosexualidad les pregunté a ambos. Jonathan me cuenta:

*“Si y no, [...] nos interesa trabajar la diversidad y lo trabajamos, pero claro hablar de diversidad en general nos permite introducir el tema gay como otro lugar más y no destacar lo LGTB que nos pondría más en el centro e igual sería más chocante, y haría parecer que es algo más raro [...] y creo que mostrar la diversidad en general coloca en un lugar más normal lo LGTB, lo normaliza, lo sitúa en el mismo lugar que ser feminista, diverso funcional o de otra religión y además esto nos ayuda a crear alianzas”*

Jonathan ante mi pregunta se ríe y tarda unos segundos en contestar. En estas palabras deja claro que una de las razones importantes es no confrontar al resto de gitanos, no llamar la atención sobre la homosexualidad que por su experiencia puede suponer la creación de una alteridad que les cierre puertas en su voluntad de crear una organización gitana. Jonathan nos habla de otras razones, que aunque inicialmente según pude escuchar en múltiples ocasiones no estaban presentes, en la actualidad son parte central de Ververipen. Por ejemplo los fuertes lazos que tienen con grupos de gitanas feministas o con grupos de gitanos musulmanes de otros lugares. Pero tal y como hemos dicho esto no era la razón, de hecho en primer lugar hicieron un grupo cerrado de Facebook.

*“Primero surgimos como grupo secreto y la organización de la gente se hizo de forma directa, le escribía una cartita y les invitaba, les contaba lo que éramos, en principio buscamos la gente gay, porque nos parecía que era la gente que era la gente que tenía más necesidad de expresarse y de encontrarse con otros gitanos y poder hablar del tema”*

El poner “diversidad” en el nombre del grupo claramente responde a una estrategia de cierto *passing*, de seguridad. Se adelantan al rechazo y utilizan el subterfugio de “diversidad”. Y realmente esto ha funcionado exitosamente. Según me cuenta han tenido algunas críticas por parte de dirigentes de asociaciones muy vinculadas a la iglesia evangélica, pero han sido mínimas:

*“... pues lo de siempre, que no hay que mezclar las cosas, que ya hay asociaciones de payos que hacen cosas con los gais, que los gitanos nos tenemos que dedicar a otras cosas [...], pero ya está el resto de entidades o bien pasan, no dicen nada o nos apoyan. Con las gitanas feministas tenemos mucha relación, o con otros grupo de gitanos gais de Europa*

Tal y como apuntamos las entidades gitanas hasta hace muy poco han mirado con mucho recelo las cuestiones LGTBq en el mundo gitano. Para ellos era una cuestión sumamente delicada que era mejor no tocar. En la actualidad incluso algunas de ellas apoyan las reivindicaciones gais y tímidamente nombran a los gitanos y gitanas LGTB.

Además de estas cuestiones de estrategia, ocurren más cosas en este grupo de Facebook. En este espacio hay diferentes tipos de interacciones. Comúnmente nos encontramos con debates o conversaciones sobre estos temas, pero en otras únicamente con proclamas a favor o en contra. Pero lo que sí es cierto es que entre los usuarios más frecuentes se encuentran también gitanos y gitanas heterosexuales, cuya relación en muchas ocasiones trasciende a lo que acontece en Ververipen.

Tal y como apuntamos su estrategia expansionista de trabajar la diversidad en el realidad gitana en general, les ha llevado a tratar todo tipo de temas y sobre estos se establecen debates con cierta periodicidad. Entre



estos temas, las cuestiones racistas, religiosas, pobreza y exclusión social, políticas sociales, diversidad funcional aparecen mezclados con reivindicaciones y reflexiones sobre prácticas o identidades LGTBq.

En los primeros tiempos de este espacio la presencia de gais y lesbianas fue mucho más numerosa, en la actualidad la presencia de heterosexuales es muy importante. Esto pude deberse a la aparición de muchos temas y entradas sobre esos otros temas. Pero a pesar de eso es cierto que son muchos y muchas las lesbianas y gais que intervienen, y que se han conocido gracias a esta página. Cuando le pregunto a Jonathan sobre los logros conseguidos gracias a este grupo para con los gitanos LGTBq, él me cuenta:

*“se sienten más apoyados, no es que estemos consolándolos por sus problemas, no, pero sienten que no están solos, que somos muchas, eso ha hecho mucho bien, saber que estamos aquí y que no tenemos que escondernos, la gente cuando tiene un problema nos escribe directamente, nos pregunta qué hacer cuando tienen problemas de homofobia con los gitanos, con su familia [...], lo importante es que hemos creado una red.”*

Con estas últimas palabras Jonathan, nos da una de las piezas clave de los análisis que estamos desarrollando en este capítulo: internet se desvela como un espacio privilegiado en el que gitanos y gitanas no heterosexuales están creando un nosotros. Gitanos y gitanas que hasta el momento vivían en su interioridad sus deseos o prácticas trasladadas a un nosotros común y gitano la parte “prohibida” de sus vidas. Sus procesos de subjetivación que, en muchas ocasiones se truncaban cuando llegaba el momento de interaccionar con los otros y crear un nosotros, ahora se encuentra con una situación de posibilidad. Internet está siendo una herramienta y la vez un espacio donde estas subjetividades se transforman en identidades en

interacción pública. Internet está favoreciendo la posibilidad de creación de unas identidades minoritarias y fronterizas que los límites de los patrones de espacio tiempo no cibernéticos hacía muy difícil (Carrillo, 2007). Como apunta Arturo Escobar (1999) Las tecnologías son intervenciones culturales que crean, ellas mismas, nuevas culturas y demarcaciones del campo social.

Hasta la aparición de internet las interacciones entre gitanos y gitanas LGTBq eran muy minoritarias, reducidas mayoritariamente a una pequeña minoría que aprovechando congresos, cursos o encuentros entre asociaciones podían encontrarse con otros gitanos y gitanas de otras geografías con los que compartir su “secreto”.



## 2.5. Deseo y Resistencia. Gitanos y gitanas en los espacios de ligue online.

### 2.5.1. Portales de Contactos, Gitanizando Gaydar...

Las relaciones de ligue y sexo entre los gitanos y gitanas acontecen en muy diferentes lugares. Pero tal y como apuntamos, desde mediados de la década pasada internet es el lugar donde más acontecen estas relaciones.

Los principales portales son Gaydar, Gayromeo, Manhunt y Chueca.com. El acceso a estos portales es libre y gratuito, únicamente se requiere el registro de usuario.

Cuando hablamos de estos portales de contactos nos encontramos con tres objetivos prioritarios expresados en los mismos o en las entrevistas realizadas: tener relaciones sexuales, entablar una relación afectiva o amorosa y también crear relaciones de amistad. Las dos primeras opciones son las más buscadas y encontradas. La amistad también algunos la tienen presente, pero no tanto y suele suceder más bien por accidente cuando por diversas razones no pueden acontecer las dos primeras antes o después de producirse un encuentro físico que es el objetivo prioritario. Estos dos gitanos nos dicen lo siguiente con respecto a las amistades:

*“Yo entro de vez en cuando, no siempre estoy ahí pegado al Gaydar, y mira, así he hecho muy buenos amigos”*

*¿Pero solo amigos, no ha habido algo antes?*

*Pues con algunos sí, vamos que tú quieres otra cosa, y quedas una vez y si vemos que la cosa no va, pues nos seguimos hablando y eso y al final pues tienes un amigo”*

*(Gitan\_wapo”, entrevista Skipe, 22/01/2012, 18:32 vía Skipe)*

*“Los amigos payos que tengo los conocí por internet, gente que te entra o que entras y no nos molamos.”.*

*¿Y luego quedabas con ellos para tomar algo, pasear, o hablas de vez en cuando con ellos?[David] Con algunos sí, con otros solo por internet”*

*(Mario, 14/08/2009)*

Cierto es que esto nos cuenta Mario no es generalizable a todos. Otros muchos gitanos únicamente buscan y obtienen relaciones sexuales y de

pareja. Pero si hablamos de mujeres gitanas la cosa es distinta, ellas expresan haber hecho más amigas o conocidas que haber obtenido relaciones sexuales o de pareja.

Al revisar los perfiles de gitanos gais encontramos una gran diversidad, pero lo que sí es una constante, incluso en aquellos que dicen buscar solo amistad o incluso solo amor o relación de pareja es la búsqueda de sexo como primer paso para la interacción. Para estos gitanos el mantenimiento de relaciones sexuales se muestran como un primer paso como si se tratara de un rito obligatorio. Esta dinámica encuentra su correlación con las dinámicas de los gais payos. Ciertamente aquí podemos observar cómo el sexo se convierte en una puerta de entrada a otro tipo de interacciones más allá del mismo. Tras relaciones sexuales surgirán amistades como parejas. Las prácticas sexuales se articulan de forma diferente a como los mandatos del amor romántico normativo (Esteban, 2010). Los encuentros homosexuales, como espacios ilícitos que han sido (Vázquez García, 2001), se han construido en torno a otras lógicas diferentes y por lo tanto el sexo y el deseo son usados y pensados de otras formas y esto es una muestra clara. Este uso del sexo no es algo extraño para muchos homosexuales desde el siglo XVIII, momento en el que las relaciones afectivas y sexuales entre dos sujetos leídos con el mismo sexo/género fueron situadas en el lugar del crimen, de la enfermedad y lo monstruoso (Berna y Cabezas, 2013). A partir del momento que se entró en el espacio de las sombras, las lógicas que gobernaban la vida de los sujetos cambiaron para aquellos llamados anormales creando espacios propios de posibilidad y vida con unas lógicas en constante movimiento.

### *2.5.2. Lesbianizando la Red. Lógicas y prácticas de ligue de las lesbianas gitanas*

En las anteriores líneas hemos hablado especialmente de lo que acontece en el mundo de los gitanos gais. Cuando hablamos de mujeres esta cuestión toma otra dimensión. En multitud de espacios teóricos y activistas he tenido la oportunidad de debatir y escuchar reflexiones sobre la socialización de las lesbianas con sus pares, especialmente de las dificultades, de la mano de diferentes teóricas o activistas. Especialmente han resultado muy sugerente los trabajos de Fuskova, Schmid & Marek (1994) sobre las realidades lesbianas en Argentina además de otros muchos textos clásicos. En estos debates resaltan los análisis sobre los límites que se encuentran en comparación con la realidad masculina. El afecto, la socialización o el amor primarán en los objetivos de muchas de estas mujeres fruto de las acciones de las fuerzas del poder que ha prestado especial atención en el control de la mujer. El amor, romántico y materno, se desvela como uno de los principales artefactos del poder que recaen sobre las mujeres (Esteban, 2010).

Una parte muy importante de las mujeres gitanas lesbianas narran y cifran los nodos centrales de su socialización en los parámetros fijados por el amor romántico (Langford, 1999). El resultado es una enorme diferencia con los hombres gitanos gais. En la totalidad de los perfiles en páginas de contactos encontrados aparece la búsqueda del amor como último y central objetivo, eso sí siempre acompañado de la búsqueda de amistad. Sobre esto no encontramos grandes diferencias con el resto de perfiles de mujeres payas. La gran mayoría de mujeres gitanas y payas expresan buscar amor y amistad. El sexo no es nombrado en estos perfiles, a diferencia de los de los gitanos gais y bisexuales donde lo encontramos casi en la totalidad de ellos. Algunos también buscarán amor o amistad, pero mayoritariamente siempre sexo. Cuando profundizamos en las biografías lesbo-emocionales de estas gitanas vemos que casi la totalidad narran episodios de amor, relaciones de

amistad o conformación de parejas. En primer lugar muy pocas me han hablado de sexo, pero ninguna de ellas ha hablado de experiencias con desconocidas sea tanto on-line como off-line.

En esta línea encontramos también una diferencia muy importante entre hombres y mujeres: el uso de los tiempos. En el caso de las mujeres el encuentro fuera del ciberespacio en muchas ocasiones tarda en producirse incluso meses. Lo que podemos llamar los previos tiene una duración mucho mayor que la de los hombres. Los hombres gitanos en muchas ocasiones quedan con algún hombre el mismo día o la misma semana en la que se ha producido el primer contacto. Esto nunca ha sido narrado por las lesbianas gitanas.

Cuando pensamos sobre las posibles razones de esto, no podemos únicamente basarnos en las acciones simbólico-materiales del artefacto amor y de la ficción materializada de la emocionalidad impuesta a la mujer. La importancia central de la mujer en las economías de mantenimiento y la consideración moral del patrigrupo gitano a las que ya he hecho referencia resulta en unas dinámicas de control sobre las mujeres gitanas que también pueden estar en la base de esta dilatación. Ese control provoca tanto mayores dificultades para la conexión on-line como para los encuentros off-line. Al mismo tiempo este control también está en la base de la cautela que muchas muestran. Frases como “no te vas a ir con la primera que te escriba” han sido escritas y pronunciadas por muchas de estas mujeres. Esta cautela puede estar respondiendo a ambas razones, pues ante las dificultades sobrevenidas por el control y la importancia de relaciones mediadas por el idealismo normativo se impone una mayor selectividad, buscando asegurarse cierto éxito.

Carmen es una gitana que tenía 29 años en el momento en el que la conocí, vivía en una ciudad media de Cataluña junto a su familia que se dedicaba a la venta ambulante, aunque ella no. Carmen se casó a los 20 años

y fue dejada por su marido, también gitano a los dos años de haberse casado. Carmen a este respecto nos cuenta:

*“yo tarde en conocerla, cuatro meses. Cuatro meses en los que hablábamos cada noche, yo cada noche me conectaba al Skype y nos pasábamos las horas, me enamoré hasta las trancas de ella, es que era oír su voz y me derretía, aún ahora se me pone la piel de gallina al acordarme, aquello fue muy chulo, luego nos encontramos y bueno también fue muy bien pero por unas cosas y por otras no duró mucho. [...] ¿qué cosas? Que ella vivía lejos y yo aquí, te parece poco” (Jesica, 19/09/2009)*

Con este relato Carmen nos está contando muchas cosas de las que hemos hablado e incluso algunas a las que aún no se ha hecho referencia, pero en las que cabe pararse brevemente. Ella nos habla de sentimientos y sensaciones, de cómo le enamoraba su voz, de las horas que pasaban hablando cada día durante meses hasta que la conoció. Carmen habla de un proceso de enamoramiento romántico clásico tal y como relata Mari Luz Estaban (2010) y también Jankowiak (1995). Un proceso que para ella fue crucial, fue la primera mujer de la que se enamora, cuestión que para ella fue la confirmación de que era lesbiana.

*“tu sabes lo que es sentir eso por una mujer, yo nunca me había sentido así[...], con Paula aprendí lo que es amar, y no con mi ex[risas]” (Jesica, 19/09/2009)*

No aparece en este extracto, pero al final la otra mujer se presentó por sorpresa en la ciudad de Carmen. Esto supuso una gran alegría para Carmen, pero a la vez la obligó a plantearse cuestiones que no tenía pensadas.

Desvelarse o no ante su familia, independizarse o seguir viviendo con su familia tal y como dictaban las normas gitanas para una divorciada, pero que al ser dejada volvió a estar bajo la protección y su tutela del grupo familiar, entre otras cosas. Finalmente Carmen con mucho dolor y sufrimiento se fué de su casa para irse a vivir con Paula a las Baleares. Ciertamente estamos hablando de una situación peculiar, no estandarizable para el resto de gitanas. Pero sí ocurrieron cosas que nos hablan de las economías de la relación de pareja. Después de pasarse meses escribiéndose, Carmen estaba enamorada, no se habían tocado, no habían tenido sexo, ni cibernético, ni del otro. Ella siempre me habla de amor y cuando le pregunto por sexo me dice lo siguiente:

*me pones roja [risas y agacha su mirada], claro que me atraía, pero eso de cibersexo, no, me muero de vergüenza, no, yo eso que veo que hacen algunas amigas de mandarse por whatsapp fotos de una teta, del coño, o guardar fotos de sus novias desnudas, no, me muero de vergüenza y si alguien lo ve y si se me pierde el cacharro[...] nosotras éramos puras y castas las dos [risas], nunca habíamos estado con mujeres, perdí mi virginidad con ella[...]. Fue a la tercera noche de llegar, ella se alojaba en un hotel y yo fui a verla*  
*¿no te quedaste con ella la primera noche?[David] Es que no me dio tiempo, no me había inventado nada para decirlo en mi casa, y es que además del susto que me dio casi me muero, estaba yo hecha un flan, pero me moría de ganas de abrazarla, de dormir abrazada y de otras cosas [risas], pero de eso después. (Carmen, 10/6/2009)*

Carmen se esperó tres días, para dormir con Paula, tres días hasta que tuvieron su primera relación sexual. Carmen priorizó las muestras de amor y cariño como abrazos, besos. Ella habla de sentimientos y acciones corporales significadas plenamente en nuestra cultura como parte intrínseca



del amor romántico (Langford, 1999). En nuestro trabajo de campo no hemos encontrado ningún relato por parte de los hombres donde esto esto aconteciera. Para ellos la relación sexual ha acontecido en primer lugar. Y a raíz de esto volvemos al mundo masculino intentando adentrarnos en esta cuestión del sexo.

### ***2.5.3. Los gais gitanos y el sexo. El sexo como puerta de entrada.***

La relación sexo-erótica parece siempre en primer lugar tanto en las narraciones como en las interacciones de las que sido testigo en los lugares de ambiente con estos gitanos. De hecho muchos de ellos únicamente tenían o fotos de su torso desnudo o de las extremidades inferiores, siendo el centro los calzoncillos con los genitales en erección. Realmente esto es muy común entre los sujetos que tienen perfil en estas páginas, no es algo exclusivo de los gitanos.

Los gitanos con estas formas nos están hablando de su inserción en las lógicas y dinámicas presentes en estos espacios de homosociabilidad. El sexo rápido es una posibilidad muy utilizada, no la única que existe, pero sí muy accesible y asumida su posibilidad por muchos hombres en el ambiente. Esto acontece en internet de forma cotidiana, pero mostrando una gran continuidad con las formas que previamente se habían desarrollado en los espacios de *cruising*, cuartos oscuros y saunas. Aunque en internet esta dinámica un cariz particular.

En estas páginas el proceso suele ser el siguiente: en primer lugar tras visitar el perfil una de las dos partes escribe un mensaje interno al sujeto que le ha gustado, estos suelen mantener una conversación en unos cuantos mensajes, luego muchos cuentan que pasan a otras formas de comunicación, como el Messenger o en la actualidad el Whatsapp. En estas conversaciones previas se aclaran los gustos de cada uno, las demandas y las características físicas y personales. A su vez también se suelen intercambiar fotos, de

desnudo o no, depende de cada sujeto y también en ocasiones se tiene conversaciones de video en los cuales puede o no acontecer sexo o no.

Tras estos previos y cuando ambas partes muestran voluntad de encontrarse se acuerda una cita. En el caso de los gitanos esta cita en muy pocos casos acontece en sus casas, sino en casas de los payos, a excepción de aquellos que no residen con sus familias, donde las cosas varían dependiendo del momento o la persona. Esto hace particular esta forma de interacción y diferentes del *cruising* u otras formas tradicionales de la homosexualidad masculina (Leap, 1999; Meccia, 2013). Aquí es en el espacio cibernético donde se acuerdan las normas, el lugar y la hora. Se produce un acuerdo previo y acontece en un lugar no público, una cuestión significativamente diferente y supone un valor añadido en el uso de estos espacios al suponer una mayor seguridad. Por lo tanto cabe remarcar cómo el ciberespacio posibilita un alto grado de negociación en base a la posibilidad de un gran nivel de conocimiento previo de muchos aspectos de su vida. Este alto grado de negociación además se traduce en una mayor seguridad.

#### ***2.5.4. Buscando solo Sexo. Articulación del deseo entre hombres y punto***

Recurro a uno de mis ciberinformantes, asentado en un pueblo de más de 20 mil habitantes. Je, tiene 23 años, ha vivido toda su vida en este pueblo, él se declara bisexual, nunca hasta el momento de la entrevista había tenido novio ni pareja estable, nadie de su contexto conoce que tiene relaciones sexuales con otros hombres. Me cuenta que está *roneando* a una “gitanita muy apañada”. De este joven gitano no es mucha la información de la que se dispone, es alguien que desarrolla un continuo control de la

información, se protege bastante del posible desvelamiento. Adjunto su perfil, se nombra como “Gitano21”

**gitano21**  
BISEX MORBOSO

GUIÑO PÚBLICAS PRIVADAS

Enviar Mensaje Historial de Mensajes Recomendar Agregar a Amigos Agregar a Favoritos

**Localización**  
Localización Spain  
Andalucía  
Sevilla

**Información Personal** Invitado

Edad	32 años
Soy	Hombre Bisexual Solo
Busco	Hombre Gay Solo, Pareja de Hombres Gay, Pareja Bisexual, Grupo (Hombres Gay)
Entre	25 y 50 años
Para	Sexo con 1, Sexo en Grupo, Otras Actividades
Altura	6' 2" (188 cm)
Pelo	Castaño
Ojos	Marrones
Etnia	Hispano
Tipo de Cuerpo	Grande
Velludo	Algo
Pene	Medio / No Circunciso
Estilo	Informal
Profesión	Me Gusta
Orientación	Bisexual
Fuera del armario	No
Rol	Activo
Sexo Seguro	Siempre
Fuma	Si
Bebe	Socialmente
Drogas	Nunca
Signo zodiacal	Libra: Septiembre 23 - Octubre 22
Visto	3258 veces
Ultima visita	22 Febrero 2010

**Sobre mí**

MEJOR LO HACES TU, QUEDARÍA MUY BIEN CONTARTELO YO

**Lo que busco**

ENTRO MUY POCO ASÍ QUE SI TE INTERESA LO QUE VES Y LEES, ME AGREGAS Y HABLAMOS POR MSN dejateyaderollos@hotmail.com

**Palabras Clave**

Fetichismo	Caizoncillos, No circuncidados, Pezones, Piercing, Ropa deportiva, Rozamientos, Speedos, Suspensorios, Tatuaes, Trajes, Uniformes, Zapatillas de deporte
Tipo que me gusta	Albañiles, Bomberos, Camioneros, Estudiantes, Futbolistas, Granjeros, Hombres Casados, Hombres Grandes, Jugadores de Rugby, Maduros, Policías, Rapados, Trabajadores, Uniformes Médicos, Uniformes Militares
Actividades Sexuales	Anal, Besar, Beso Negro, Obersexo, Cuartos de Baño, Exhibicionistas, Glory Holes, Grupos, Lugares públicos, Masturbación, Médicos, Naturismo, Oral, Saunas, Tríos, Voyeurs

Muchos son los hombres gitanos con perfiles y dinámicas parecidas a las de Je. Cada uno de ellos con sus particularidades, algunos casados, otros pedidos o con proyecto de pedirse y otros solteros, pero con un patrón común: se presentan como bisexuales. Todos priorizan o únicamente buscan relaciones sexuales. Muestran una masculinidad gitana normativa en sus descripciones y también buscan esa masculinidad, rechazando la pluma. Se presentan mayoritariamente como sexualmente activos, es decir penetradores, y en ocasiones versátiles pero nunca pasivos. Viven en

contextos familiares gitanos y tienen fuertemente separadas sus experiencias, emociones e interacciones homosociales de los que acontecen en sus contextos cotidianos gitanos. Algunos tienen fotos y otros muchos no las tienen y únicamente las envían vía mensaje privado a aquellos hombres que les interesan. Pero sí es un común que en sus fotos no se vea el rostro. La gestión de su visibilidad muestra aquí un grado muy alto de control.

El perfil de Je, es un perfil que a lo largo de estos años no ha cambiado, en ocasiones lo ha borrado y durante unos meses no lo he visto y luego volvía a abrirlo con el mismo Nick u otro parecido y con contenidos muy parecidos. Cuando lo ha vuelto a abrir ha cambiado algunas palabras o expresiones pero su presentación personal era muy similar y sus frases de demanda tenían el mismo contenido: “busco un tío con el que pasar un rato”, “sexo cañero entre hombres”, “busco pasivo masculino”. Él muestra con gran franqueza sus objetivos. Pero a pesar de eso cuando se le pregunta por lo que busca la respuesta es más amplia:

*“primero pasarlo bien, pero hombre si surge algo bueno no le digo que no”*

(Je, Gaydar, 23/05/2011)

Su respuesta puede resultar en parte ambigua. “Algo bueno” podía significar, buen sexo, pareja o amistad. Cuando se intentó indagar sobre esta cuestión sus respuestas fueron siempre ambiguas. Pero eran muchas las ocasiones en que recalca su bisexualidad y el futuro compromiso que se iba a celebrar con una gitana, para él era importante que esto quedara claro al interlocutor.

*“Es que tú me entiendes, [...] los calós no somos como los gais, los payos, nosotros sentimos las cosas de otra manera [...], ellos solo quieren todo con otros hombres, pero a mí me gustan los hombres, pero me enamoro de una mujer, yo no me puedo enamorar de un hombre” (Je, 23/05/2011)*

Para él el deseo y el amor acontecen en dos objetos/sujetos diferentes. Pero esto no sucede únicamente con Je. También se ha observado en el espacio off-line con otros gitanos que realizan *cruising* en Madrid, especialmente en la zona de las Ventas y la casa de Campo. Para estos, los hombres ocupan el espacio del deseo sexual y el espacio de lo oculto, de aquello que no se hablará, pues hablarlo en sus contextos podría significar un rechazo y sanción, como ya hemos analizado. El amor, la procreación y la creación de una estructura de convivencia y reproducción afectiva y material son pensados con mujeres como única posibilidad. Consecuentemente en la línea con las reflexiones de Arthur Flannigan-Saint-Aubin (1993), las relaciones entre sexualidad e identidad no siempre son tan claras y aritméticas como el sistema sexo-género normativo nos ha pretendido hacer ver. La bisexualidad en contra de determinados tópicos ciertamente comunes en los contextos gais no supone una ocultación de la homosexualidad, un paso intermedio en un proceso de desvelamiento total. Flemigan (Ibidem) nos cuenta que aquellos hombres negros que tienen relaciones sexuales con otros hombres interpretan, interiorizan y narran estos de forma muy diferentes. Para algunos la orientación sexual tiene una relación directa con los actos genitales, para otros en cambio existe una total independencia. Y realmente esto mismo hemos encontrado en los gitanos. Tal y como hemos podido leer en las palabras de Je, él no se siente homosexual, él tiene deseo por tener relaciones sexuales con otros hombres, pero también con mujeres.

Muchos de los gitanos que he conocido por internet, muestran unas dinámicas de articulación del deseo y de los afectos donde esta correspondencia entre prácticas sexuales e identidad u orientación sexual no encuentran la correspondencia normativamente ordenada. Este gitano parece diferenciar de una forma nítida el espacio de las prácticas sexuales y el de la construcción de una pareja afectiva y reproductiva. Él en otras conversaciones expresó rechazo a relaciones de amistad con hombres gais, estos ocupan únicamente el espacio del sexo. Sobre todo esto lo pude detectar en los diferentes lenguajes que utilizaba para describir ambas situaciones:

*“yo busco pues una gitanita buena, que me quiera, con la que hacer una familia [...]. Yo no soy como los gais, yo soy gitano [...]. ¿Amigos? mis primos, no yo no quiero ir por ahí con gais, es que yo no soy eso” (Je, 23/05/2011)*

Este extracto nos muestra que en su vida pública está construyendo una vida posible dentro de su contexto gitano, él parece compartir los ideales de crear una familia, coincidiendo con el final normativo de todo sujeto gitano como nos cuenta Gay Blasco (2001).

Realmente no podemos determinar si la elección de la opción bisexual en su presentación en los perfiles responde un proceso de identificación con este artefacto o simplemente responde una economía de acción, pues escogen un espacio de presentación que les permita ser inteligibles para el resto de hombres con los que pretenden interaccionar.

Otra variable a tener en cuenta es que en sus contextos gitanos no se presenten como bisexuales pero teniendo en cuenta las sanciones que puede suponer el verbalizar o practicar unas identidades no heterosexuales.

Traemos otro gitano que amplía esta cuestión. “Ojos Azules”, así se hace llamar en su perfil, es originario de Galicia. “ojos Azules”, tiene 18 años, trabaja con su padre en la recogida de chatarra, y en ocasiones también hacen alguna labor de temporeros agrícolas. A los trece años dejó de asistir al colegio. Según puedo ver en sus diferentes interacciones por internet es un usuario habitual de este espacio. Hacía un año que se había abierto el perfil. En su perfil, en la casilla de opción sexual se define como bisexual, tampoco muestra su cara. Y esta cuestión puede volver a decirnos que teme ser reconocido, por lo tanto sus prácticas homoeróticas no son públicas en su contexto gitano. Y tal como nos cuenta, en una de nuestras primeras entrevistas, vía Skype, cuando se le preguntó si tenía novio él puntualiza y muestra esta separación existente entre su contexto gitano y el homosocial.

*“yo [...] me pedí el año pasado, pero al final la cosa no fue [...], ella quería una cosa, [...]. Se acabó, a mí me gustaba mucho la gitana [...]. Para disfrutar me van las dos cosas” (ojos azules, 19/02/2011)*

Volviendo a Je, cuando le pregunto por qué busca con otros hombres en estas páginas webs dice:

*“pues, pasarlo bien, sin malos rollos, un tío que me mole, que sea guapete, como yo”*

Aquí nos habla de placer, diversión y temporalidad. “Ojos Azules”, incluso llega a expresar que el deseo homoerótico se pasará. Cuando continué preguntándole por el tipo de relaciones que había tenido, me habla de prácticas muy similares a las de Je, donde priman relaciones sexuales puntuales sin mayor trascendencia y comúnmente con sujetos diferentes.

*“los que se dejen, con tal de gozar [...], de to, payos, colombianos, negros [David: ¿gitano no?] Lo gozaría sí, pero no conozco yo a ninguno.” (Ojos Azules, 19/02/2011)*

Al escuchar estas palabras decido preguntarle por sus ideas sobre su futuro y la respuesta muestra importantes continuidades.

*“con mi mujer y con los míos, [...] lo que hacen los gitanos [...], no, no, no, eso es ahora, que me gusta y lo gozo, pero se pasará” (Ojos Azules, 19/02/2011)*

Estos jóvenes articulan sus deseos y prácticas homoeróticas con una pertenencia y cumplimiento de unos tránsitos normativos gitanos. Para “ojos azules” incluso los deseos homoeróticos tienen un espacio temporal que acaba con la juventud, su destino es la forma normativa gitana. Las palabras de ambos nos permiten ver cómo estos gitanos son capaces de articular una normatividad gitana y un deseo homosexual prohibido por esa normatividad sin pasar por procesos de desidentificación.

En esta nueva era cibervital, parece que esta articulación se torna más sencilla para ellos. El ciberespacio ha deslocalizado estos espacios dándole otras dimensiones y significados. Las formas de articulación, aunque suponen el silencio de unas prácticas o deseos en los contextos normativos gitanos, suponen a su vez toda una serie de prácticas que no se desarrollan en los espacios clásicos de homosociabilidad, el ambiente, los espacios de *cruising*, etc. El ciberespacio les permite consensuar con sus parejas sexuales, el momento y el lugar con anticipación permitiéndoles articular lo gitano y lo homoerótico. En la mayoría de ocasiones los



encuentros se producen en espacios seguros. Estas nuevas formas de interacción sexual por parte de los hombres suponen una mayor seguridad, en los espacios más clásicos de socialización sexual, ya sea en lugares de *cruising* como en saunas o cuartos oscuros el peligro a ser descubiertos es mucho más grande, mientras que de esta forma, se entra y sale de una vivienda, no hay testigos en el interior y si se produce algún encuentro indeseado con un conocido a la salida, puede resultar más sencillo inventar una excusa que justifique su presencia.

Pero estos gitanos, que hemos analizado a través de *Je y Ojos Azules* no suponen la totalidad de los gitanos y gitanas LGTB. Estos comparten los espacios de homo y lesbosocialización con otros gitanos que se narran ante otros como gays y lesbianas.

### **3. Arquetipos del deseo. Yo prefiero un gitano/una gitana**

Muchos de los gitanos y gitanas que han aparecido en las anteriores páginas cuando hablan de sus deseos, tanto sexuales como de amor, entre sus prioridades siempre aparece que sea un gitano. Esto puede resultar lógico si tenemos en cuenta que normativamente, el contexto de inteligibilidad gitano resulta en un ethos cultural negativo que define la gitaneidad en contraposición a lo no gitano. Un ethos negativo que sitúa lo no gitano en el espacio de la heterotopía, de lo feo, dañino, peligroso, malo y contaminante. En consecuencia es lógico que sus ideales de belleza sean ocupados por cuerpos y sujetos gitanos.

Podemos encontrar la base del desarrollo de estas dinámicas a unos procesos de colonización y resistencia seculares particulares en el caso de los gitanos. Cuando revisamos la literatura sobre otras realidades no blancas occidentales encontramos que por ejemplo para los asiáticos en la diáspora norteamericana su ideal de belleza masculina y en las prácticas de búsqueda de otros hombres comúnmente priman los occidentales, considerándolos

más hermosos y deseables, como cuenta Fung (1995). Pero ciertamente cuando hablamos de minorías con una larga relación de convivencia en el seno de la metrópoli, las dinámicas de resistencia toman mayor peso, como ejemplo en el caso de los hombres gais afroamericanos que tienen unas dinámicas muy similares a las descritas aquí para los gitanos.

La controversia surge cuando cruzamos esta dinámica con los análisis que hicimos anteriormente en que reflexionábamos sobre las dinámicas de evitación de otros gitanos gais, lesbianas o bisexuales de sus entornos por temor a ser desvelados. Esta dinámica, muy común entre los gitanos y gitanas, no responde a variables de clase social, prácticas religiosas o territorio de residencia, a excepción de los “supergitanos” y “supergitanas” de las que hablamos, cuya visibilidad y pertenencia son negociados en función de otras variables más amplias y de los más jóvenes que están introduciendo nuevas lógicas habiendo crecido en un nuevo contexto. Tal y como contamos, muy pocos gitanos han conocido a otros gitanos gais, y menos aún se han relacionado con ellos a no ser que hubiera una gran confianza y comúnmente vivieran en diferentes ciudades alejadas entre sí.

En una ocasión entrevistando a uno de mis informantes, sentados en una terraza de una plaza, pasó otro gitano. Este gitano podía ser leído como gay dada la performance estética y de movimientos. Al pasar el gitano que estaba conmigo lo miro, ambas miradas se encontraron, pero el otro siguió su camino. Ninguno de los dos se saludó abiertamente. Yo le pregunté

*“¿Lo conoces? ¿Es gay? “si, es mi vecino, vive en el bloque de delante de mi” ¿Y no habláis, salís juntos?[David]*

*“el no sabe nada de mí, yo no le dicho nada [...], hay que evitar las ruinas. Tu imagina que se lo digo y hablamos, y él un día se va la lengua y llega a los míos. A mi papa le da algo, y paso seguido tendría que ir a enfrentarse a los suyos que han dicho eso de mi -una ruina y grande la que se armaría.*

*¿Pero si no lo conoces? ¿Cómo sabes que pasaría eso? Es mejor prevenir que matar (Matías , 9/06/2009)*

Este gitano tiene ya casi cuarenta años, su vivencia es muy distinta que la de los más jóvenes, y quizás esto nos hable de un cambio generacional que está suponiendo cambios en los sistemas normativos gitanos, como ya he argumentado. Los jóvenes han nacido en un contexto social y político diferente, muchos de ellos han entrado en la adolescencia, con una matrimonio gay aprobado y en un contexto mediático donde la homosexualidad esta absolutamente presente. Sus contextos vitales siguen siendo heterocompulsivos y homofóbicos, como los de la mayoría de españoles ciertamente. Pero también es cierto que los cambios sociales vuelven a no dejar a los gitanos al margen. Y estos jóvenes sienten que es posible ser gitanos y gais y relacionarse con otros gitanos, con unos iguales con los que crear una mismidad.

Quizás sea pronto para concluir este análisis y necesitemos unos años más para poder observar como estos cambios contextuales han mutado a la comunidad gitana, en la actualidad todavía estos cambios están muy recientes y han entrado dentro de los valores payos que ellos rechazan activamente. Pero con el paso de los años no estamos tan seguros que las cosas puedan continuar así, especialmente si tenemos en cuenta que las vidas de gitanos y gitanas LGTB cada vez se hace más pública, y cada vez demanda mayor visibilidad respeto y aceptación .

Pero a la vez, como venimos argumentando esto nos lleva a pensar una incongruencia importante cuando hablamos del deseo. En este sentido los gitanos y gitanas han internalizado esta dinámica de alteridad donde tanto las subjetividades como los cuerpos pensados como gitanos son erotizados y cargados de una gran simbología que nos explica esta preferencia. Una preferencia que bajo la mirada de Bourdieu (2000) entraría dentro de las

lógicas del “amor Fati”. Estos gitanos y gitanas gestionan inicialmente su deseo desde lo marcado por la ideología de género y de lo deseable gitano, que luego las circunstancias marcan y determinan. Y hasta cierto punto, esto puede explicar el que algunos de los gitanos que he conocido expresen especial predilección y atracción erótica por los hombres latinos, con piel morena y cabello negro. Realmente las representaciones de estos cuerpos se encuentran más cercana que las de los cuerpos con rasgos fenotípicos latinos. De hecho tal y como cuenta Antón, gitano de 30 años, que trabaja en una tienda de ropa en su ciudad natal:

*“yo solo he estado con latinos, colombianos, dominicanos, cubanos y de más sitios, pero con payos alguna vez, [...] no se porque me ponen más, será por qué son morenos, ojos oscuros, más como los gitanos.....”*  
(Antón, 21/12/2012)

En este mismo sentido Mario, me decía

*“donde esté un moreno que se quite todo, mira que mi novio es rubio y de ojos azules, pero yo cuando tengo mis cosas por ahí siempre con latinos”* (Mario, Conversación vía Skipe, 18/12/ 2009, 23:13)

Esta predilección por cuerpos morenos tal y como hemos apuntado nos habla de una internacionalización del deseo y de aquello que es deseable que nos vuelve a mostrar la heterogeneidad de las realidades en torno a la homosexualidad. Pero claramente vemos que una cuestión es el deseo y los modelos eróticos y otra es la realidad, las circunstancias concretas determinan. Mario no es el único que tiene un novio que no cumple este arquetipo. Por lo tanto podríamos concluir que en las economías del deseo

son muchas las variables que lo configuran. Los ideales e imaginarios marcados por las ideologías gitanas, se cruzan con las opciones y toda una serie de experiencias que finalmente determinarán la configuración de ese deseo, pero que lo configurarán como un espacio poroso y mutante.

En torno a esta cuestión cabría preguntarse ¿Cuánto de racistas son los payos gais? ¿cuánto de anticipación del rechazo tiene esta preferencia por cuerpos gitanos y cuánto de incorporación de una experiencia social de resistencia?

La respuesta a estas preguntas no las tenemos. Podemos adelantar que los gais payos tendrán imaginarios y prácticas racistas al igual que los payos heterosexuales en general como dicen todos los estudios que se realizan en España. Pero ciertamente el que ante los límites que supone la interacción con otros gitanos algunos de ellos muestre una predilección por los latinos sí podría estar hablándonos de una anticipación del rechazo racista y de una redirección de su deseo a los latinoamericanos, con los que en la configuración racial y clasista de este país comparten subalternidad y por lo tanto posiblemente se encuentren un menor rechazo. Además no podemos obviar, tal y como analizamos que lo payo es simbolizado como negativo y feo por parte de la norma gitana, por lo cual también esto nos habla de la orientación de su deseo y de sus prácticas. Pero apunté al comienzo del párrafo para responder con cierta certeza a esta pregunta necesitaríamos ampliar esta investigación en torno a estas preguntas.

#### **4. Mucho más que “pedirse”. Relaciones de Pareja de gitanos lg**

Hablar de las relaciones de parejas entre los gitanos es hablar de unas prácticas, artefactos con una gran centralidad político, social y cultural para los gitanos españoles tal y como he podido observar a lo largo de estos años. El conjunto normativo que articula las relaciones de pareja entre los

gitanos tiene ramificaciones de gran importancia en la totalidad de la realidad de los gitanos. Las pautas de residencia, las estrategias económicas, el tamaño y redes de parentesco, el sistema de sexo-género y hasta las relaciones intra-étnicas entre unos y otros gitanos de diferentes grupos familiares están fuertemente determinadas por las relaciones de pareja. Y todo esto, si lo pensamos teniendo en cuenta los siglos de persecución aniquiladora y aculturizadora de las instituciones payas, toma una mayor relevancia y nos permite entender que tal y como apuntan Gamella y Carrasco-Muñoz (2008) el matrimonio y toda la serie de rituales, símbolos, normas, discursos y significados culturales que lo acompañan. Y en este contexto la formación y permanencia de parejas homosexuales, que claramente rompen las normas gitanas, se desvela como una cuestión nodal de análisis. Ya no únicamente para el análisis de las formas de resistencia sino también para poder analizar las capacidades y pautas de cambio de los gitanos que están siendo promovidas por los y las gitanas con identidades y prácticas no heterosexuales.

Como era de esperar esta tesis no ha encontrado un modelo único de pareja gitana, ni heterocentrada ni formada por gitanos o gitanas del mismo sexo-género. Rápidamente dos cuestiones resaltan cuando pensamos en parejas homosexuales, por un lado la mayoría de parejas son mixtas y por otro lado la mayoría de gitanos y gitanas no heterosituados que he conocido no han tenido relaciones de pareja duraderas más allá de relaciones sexuales esporádicas o noviazgos de muy corta duración. A su vez encontramos diferencias entre mujeres y hombres. Por ejemplo la mayoría de parejas no mixtas y con una duración más larga han sido de mujeres, pero en cambio estas han tenido muchas menos relaciones de pareja. Pero una continuidad entre todas es el ideal de amor, enamoramiento y pareja que ronda a todas y todos ellos.

Cuando comencé a conocerlos, como siempre, muchas preguntas saltaron a mi mente. ¿Sus familias aceptan estas parejas? ¿Qué formas

toman estas parejas; siguen más o menos las lógicas de las parejas gitanas? ¿O en cambio han adaptado las lógicas de las parejas payas? ¿O han desarrollado modos propios entre una y otra realidad? Las respuestas a estas preguntas no se plantean como una tarea sencilla. Pero comenzamos a pensar sobre la cuestión de la mano de Mario y su pareja.

Mario es un gitano que habita en una gran ciudad española, a día de hoy son 8 los años que lleva de convivencia con otro hombre payo. Su novio, tal y como él lo nombra tiene la misma edad que él. Ambos se conocieron cuando trabajaban en una conocida cadena de supermercados española. Ahora, Mario está en el paro. En ocasiones trabaja como vocalista en diferentes orquestas de las que van por las ferias de pueblos y ciudades pequeñas y en también ocasionalmente hace sustituciones de bajas en ese supermeracado.

Mario se emancipó de su familia al mismo tiempo que se fue a vivir con su novio. De hecho su relación emocional con este chico hasta cierto punto actuó como motor de su independencia.

*“yo siempre he sido muy independiente, siempre he ido a lo mío, pues eso, nosotros no somos gitanos normales, gitanos somos claro, pero mi familia es más abierta, mis papas ya sabían que yo quería irme a vivir solo. Así que cuando se lo dije, pues, no gusto, claro [...]. Ellos no sabían que yo me iba a ir a vivir con él” (Mario, 18/12/ 2009, 23:13.)*

Aún en la actualidad sus padres no saben, o al menos no expresan saber, de la homosexualidad de su hijo. Para ellos su hijo comparte piso con un amigo payo, “muy buen chico” en opinión de su madre. Cuando Mario se fue de casa, su madre mostró un gran sufrimiento.

*“mi mama, estaba muy disgustada, no se lo dijo a los suyos hasta más tarde [...], un año más tarde creo, más o menos, sí, yo ahora me río cuando pienso en ello, pero verla llorar así, me partía el alma [...]. Mi padre ni mu, nunca ha dicho nada” (Mario, 18/12/ 2009, 23:13)*

Y él, se fue a vivir con su novio a un barrio bastante alejado del suyo, concretamente tiene que hacer dos cambios de autobús urbano para conectar ambos barrios. Le pregunto la razón de esto y argumenta:

*“hombre, ¿tú que crees?, algún día se lo diré pero ahora no, mira que nosotros no vivimos con gitanos que en mi calle éramos los únicos [...]. Mi padre nunca ha querido estar cerca de otros gitanos, nosotros somos muy raros, yo no hablo como los gitanicos, tú lo sabrás que has hablado con muchos” (Mario, 18/12/ 2009, 23:13.)*

Esta última frase no es la primera vez que la he escuchado en estos años. Muchos son los gitanos que se salen de los estereotipos y viven vidas diferentes de las que nos presentan en la televisión programas como “Palabra de Gitano” en la Sexta. Este vivir fuera de los contextos familiares comúnmente supone una integración laboral en el mercado “normalizado”, y una socialización cotidiana con payos, entre otras cosas. Los gitanos que he conocido y se autoreconocen como “raros” comúnmente han estudiado el bachillerato, sus amigos son payos, y a pesar de no haber perdido las relaciones con sus familias gitanas de origen, en su socialización cotidiana priman las relaciones con payos. Y este ser diferente, posiblemente esté determinando sus formas de vivir sus deseos y prácticas homosexuales.

Una de las primeras cuestiones que adelantamos, es la cuestión de la independencia física y económica de la familia gitana de origen sin haberse casado. El caso de Mario no es el único, ni mucho menos, pero no es la



pauta más común, al menos desde lo que los y las gitanas piensan como la pauta gitana. Los gitanos comúnmente abandonan las unidades de convivencia paterna cuando se casan, incluso en muchas ocasiones he observado cómo a partir de un patrón uxirolocal, la gitana abandona la unidad paterna y se va a convivir con los padres del novio/marido hasta que este tiene el primer vástago.

Es muy posible que la ausencia del control social que supone la convivencia en un barrio no gitano, suponga un espacio de libertad en diversos aspectos. Esta ausencia de presión social gitana puede haber favorecido el que Mario tomara la decisión de independizarse de su familia y que, a pesar de la reacción de sus padres, esto fuera posible de una forma no traumática. A sus padres no les gustó, pero Mario continuó teniendo una relación intensa con sus padres y hermanos.

*“yo voy a comer todos los domingos, claro, solo [se ríe], mi familia es mi familia”*

*Su familia es su familia*, esta sentencia deja claro con una gran rotundidad que él comparte los significados de familia tradicional gitana. La familia supone para Mario con esta adhesión, un espacio natural, esencial e incuestionable, que él sobre todo intenta mantener a pesar de la ruptura normativa que suponen sus deseos y práctica sexo-afectivas.

Y Mario se va a vivir con su novio. Mario expresa estar profundamente enamorado en ese momento.

*“es que no tenía ojos para nada más, respiraba por él” Mario*  
(18/12/2009, 23:13.)

Esta frase, que bien podría estar en una copla o canción flamenca nos habla de una vivencia intensa de las emociones de amor y enamoramiento, al menos es lo que podemos extraer de su discurso. Hoy no dice lo mismo, han pasado los años y su pareja parece atravesar dificultades. Cuando le pregunto qué le gustó de su novio, Mario dice:

*“que era muy macho [se ríe], el es muy hombre, fuerte, va a su gimnasio, se cuida [...]. Lo único que no tiene es que es rubio y a mí me gustan con el pelo negro [...]. Si no dice que es gay, nadie lo diría [...]. Él me miraba y yo pensaba este tío es, pero no, luego pensaba que era yo que estaba muy salido [nos reímos los dos] y otro día si coincidíamos yo lo pillaba mirándome, yo creía que era porque se me notaba [...]. Un día cuando salíamos del turno me invitó a tomar una cerveza y ahí empezó todo y hasta hoy” (Mario, 18/12/ 2009, 23:13)*

En una de nuestras conversaciones por internet, hablando de los momentos de ocio, Mario me cuenta que ellos antes iban mucho por el ambiente, que todos los fines de semana quedaban allí con amigos de su novio. Su relación se expandía más allá de los límites de lo privado, de espacio erótico y afectivo que supone la pareja y se expande hacia los espacios de socialización.

*“que pereza, es que ya no es lo mismo, antes todos los viernes y los sábados, pues al lio [...], quedábamos con sus amigos, yo entonces no tenía muchos amigos gays, [...] hasta las tantas por el ambiente, allí pasaba todo, ahora son muy jóvenes o los tenemos muy vistos a todos” (Mario, 7/01/2010, 22:15)*

La última frase nos hacía cuestionarnos si la relación de Mario era una pareja abierta o cerrada, o en cambio esto sencillamente podía formar parte de un típico modismo típico de los ambientes homosexuales, altamente sexualizados y erotizados o en cambio podía estar expresando una configuración particular de su relación de pareja.

En los últimos cinco años diversos colectivos queer están realizando una fuerte crítica con lo que ellos denominan “la domesticación heteropatriacal”. Entre sus alegatos aparece como central la crítica a la expansión del modelo monóaagamo normativo entre los gais y lesbianas españoles. Esto puede simplemente ser una crítica desde un posicionamiento determinado o realmente una tendencia derivada de la expansión de leyes que aún siendo protectoras y garantes de derechos también son aparatos de control de los sujetos. Como apuntaba dos décadas atrás lo que popularmente se conoce como parejas abiertas, es decir relaciones de pareja en las que de forma esporádica alguno de los dos miembros de la pareja tiene relaciones sexuales con otro hombre o mujer, suponían unas prácticas bastante extendidas entre la población gay. Con esta idea en la cabeza le pregunto directamente a Mario si ellos constituían una pareja abierta. Él me responde:

*“ahí no, para nada, nos queríamos mucho para eso, [...] ya, ya eso da igual, pero no, hace unos cuatro años que empezamos, bueno empecé yo y el me siguió, sabes, es que, tenemos un problema, bueno un problema, es que somos los dos activos y de vez en cuando pues me deja, pero no le gusta, le hace daño [...] a mí no [se ríe], para nada” (Mario 7/01/2010, 22:15)*

Con esta respuesta Mario nos está contando detalles concretos acerca del tipo de relación que tiene. Nos cuenta que comenzaron como una pareja

monógama y más tarde abrieron su pareja. Entrando esto en sintonía con lo que apunta Weeks et al (2001), alegando que los hombres gais han desarrollado a lo largo de la historia recientes repertorios de sexualidad e intimidad no monógama, hasta el punto de ser una de las características definitorias de la realidad de los hombres gais. Mario me hablaba de sus relaciones extra-pareja con absoluta libertad e incluso con un gran detalle. En esta conversación Mario me habla de algunos de sus últimos amantes y como gestiona esta cuestión con su pareja.

*“ a veces no nos contamos pero otras si, nos da morbo [se ríe], que si la tenía así, que si hacía esto, que si hacía lo otro, tampoco mucho, [...] solo vemos una vez o dos a cada uno, no más, no, no, [...] estamos bien así, no queremos que la cosa se joda” (Mario, 7/01/2010, 22:15)*

Una sexualidad no monógama parece ser pensada y practicada por Mario como algo absolutamente “normal”. Y esta cuestión nos esta hablando por un lado de una primera diferencia con los ideales de pareja gitana normativa y por otro lado una inserción, o la menos cercanía, en los contextos de inteligibilidad de las culturas gais normativas.

Al mismo tiempo en nuestros encuentros, Mario al igual que otros gitanos, me hablaba con gran detalle de prácticas sexuales y órganos genitales de los que en la realidad gitana nunca se hablarían. Anteriormente Mario nos contaba como el rol “activo” sexual que ambos ocupan supuso el motor de apertura de su pareja. Pero en el siguiente extracto Mario me detalla entre bromas muchos más aspectos del tema.

*“si la cosa es que los dos la tenemos muy grande [risas], no es por chuleo, que no, es que es verdad y cuando hemos intentando metérnosla nos hacíamos un daño que te cagas [...] - No pongas esa cara tu seguro*

*que me entiendes tienes cara de tener una buena [risas]” (Mario, 7/01/2010, 22:15)*

Gerardo, al que volvemos a traer a estas páginas, en otras ocasiones también me hablaba con absoluta libertad de ambas cuestiones, tanto de su relación abierta con su pareja, Alberto, como de prácticas sexuales

*“si es que lo que nos flipa es follárnoslos a la vez [risas]. No hombre no metérsela al mismo tiempo, uno por la boca y otro por detrás [...]. No estaría mal lo otro [me guiña un ojo y sonríe]” (Gerardo, 17/02/2011)*

La apertura a otros sujetos en cuanto a prácticas sexuales de la pareja de Mario podría formar parte de unas dinámicas que también suponen unas prácticas cotidianas de gestión de la vida íntima que se alejan de los modelos tradicionales gitanos y que como argumenta Weeks (2001) forman parte de las dinámicas cotidianas de los hombres gais. Ciertamente el que Mario, se desenvuelva en un contexto liminal para los gitanos, es decir en un contexto payo, vuelve a situarnos en nuestros análisis. Esta liminalidad nos puede estar hablando de cómo las formas y prácticas sexuales y afectivas acontecen en la interacción física y simbólica, y por mucho que Mario sea gitano, su liminalidad lo sitúa en el contexto de inteligibilidad paya general. Pero dándole una forma y simbología concreta, pero que se aleja de la que podría tener si él fuera un gitano con una vida gitana más tradicional.

En las diversas conversaciones cotidianas mantenidas con Mario, nunca llegué a conocer ni a hablar con su novio, este dejaba entrever diversas facetas de su relación de pareja y pautas de convivencia. Una de las cuestiones que pude observar desde el principio es que ambos tenían vida

social cotidiana tanto individual como en pareja. En algunas de nuestras ciberconversaciones cotidianas Mario me contaba:

*“como estaba aburrido he pensado voy a llamar al payo antropólogo y como he visto que estabas en Skype... Y eso, no estaba por aquí a ver si entra algún ligue [...]. Si, estoy solo toda la semana, este no está, se ha ido a Mallorca con sus amigos, eh, menudo el” (Mario, 7/01/2010, 22:15)*

La pareja de Mario parece haber negociado, no sabemos si de forma explícita o implícita, una cierta independencia en su vida cotidiana. Una independencia que también abarca la cuestión sexual.

Frente a esta cuestión resaltan las diferencias con la relación de pareja de Gerardo y Alberto. También una pareja mixta de la que ya hemos hablado en diversas ocasiones y que como acabamos de resaltar también tenían una pareja abierta. En la actualidad se han divorciado. Pero su pareja era de diferente a la de Mario, tanto en la gestión de la sexualidad como también de la vida íntima y pública. Estos tal y como he podido observar, y como ellos mismos en forma de broma explicitaron, realizaban casi todas las tareas de su vida cotidiana de forma conjunta. La socialización cotidiana, activismo político, la relación con sus familias siempre, o en muchas ocasiones, estaba mediada por la presencia de ambos.

En estas dos parejas podemos encontrarnos la cara y la cruz de la cuestión. Pero si recurro al resto de datos de campo sí podemos hablar unas ciertas continuidades: la mayoría de parejas de hombres que he conocido, en su totalidad mixtas, compartirían una dinámicas cotidianas más similares a las relación descrita para Mario y su pareja. La independencia parece instaurarse como un valor en estas relaciones. Un valor que con gran

claridad los vuelve a alejar del modelo gitano heterosexual, acercándolo más al modelo gay tradicional.

Alberto y Gerardo nos ofrecen la otra cara de la moneda. Ellos se conocieron en una página de contactos. Alberto es un payo unos diez años mayor que Gerardo. Alberto estuvo casado con una mujer y es padre de dos hijas adolescentes. Ambos viven en la misma ciudad de provincias.

Al poco tiempo de empezar a conocerse comenzaron una relación estable y “sería”, según me cuentan ambos. Poco a poco la cosa irían cambiando. Gerardo y Alberto negociaron abiertamente la cuestión de las relaciones sexuales fuera de la pareja. Inicialmente ellos negociaron una pareja cerrada. Esto coincide totalmente con lo narrado por Mario y otros gitanos. Unos meses después se fueron a vivir juntos, una conocida de ambos, con la que compartían militancia en una agrupación política de izquierdas, tenía una casa libre y se la dejó a un precio muy económico. A partir de ese momento comenzaron a relacionarse con sus respectivas familias. Esto no fue sencillo:

*“Con las hijas de Alberto no hubo problema, pero su ex y sus padres, uff, ha sido duro [...] menuda es ella, que este con un tío y encima un gitano no lo soportaba [se ríe], ahora está muy bien con ella, parece que ha visto que nuestra relación con las crías es buena y que ellas quieren un montón a su padre. Con los míos ahora muy bien, bueno bien, al principio no fue bien [...], era como si hubiera un vacío, que Alberto fuera payo y fuera mayor, y que fuera hombre no les gustaba, ellos no decían nada, pero era como si no existiera” (Gerardo, 15/07/2009)*

Los primeros tiempos Alberto y Gerardo performaron una pareja que podríamos decir que se acerca al modelo tradicional. Se fueron a vivir juntos, su pareja era “cerrada”, en su convivencia cotidiana compartían la

mayor parte de las actividades. Jonathan, amigo de Gerardo, también gitano, cuando me habla de la pareja me dice: “estos lo son como gemelos, lo hacen todo juntos, que si uno va el otro también”. Y ciertamente tanto en su Facebook, como en los momentos que viajé a su casa y estuve con ellos unos días, pude observarlo.

En el año 2007 Alberto y Gerardo se casaron después de más de 8 años de relación. Esto supuso conflictos con sus respectivas familias. Gerardo describe esta situación con claridad:

*“para ellos el que se haga público es algo que no se entiende, es que la étnica gitana somos muy atrasaos en algunas cosas [...]. Yo al principio tenía miedo, mucho miedo, más por mí por lo que le hicieran a él [...]. Yo me planté y dije que si alguien le hacía algo yo pondría tierra por medio, que me iba, pero bueno al final no pasó nada” (Gerardo, 15/07/2009)*

Para ambas familias el matrimonio suponía un problema. Pero ambos resaltan las especiales dificultades que supuso la familia gitana de Gerardo. Este comenzó toda una serie de negociaciones.

*“yo le fui presentando a todos, hasta a mi abuelo [...]. Mi mama fue la más dura, ella hubiera preferido que yo fuera cualquier cosa antes que homosexual y lo de la boda no podía aceptarlo” (Gerardo, 15/07/2009)*

Casarse suponía hacer pública su orientación sexual. Ambos viven en una ciudad de provincias con marcado carácter rural, con una gran fluidez de la información cotidiana y una boda entre dos hombres y más si uno de ellos es gitano. Pero finalmente la boda se celebró y parte de la familia de



Gerardo acudió. Esa ausencia supuso un momento doloroso. En varias ocasiones dice “yo no pude disfrutar de mi familia al completo”.

Unos meses después de la Boda, Gerardo y Alberto accedieron a participar en un reportaje televisivo, GPS, realizado por Antena 3 y emitido el 22 de noviembre del 2008. Con su aparición en este canal nacional, su orientación y su matrimonio se hizo público ya no solo en su ciudad sino también a nivel nacional. En este documental ambos narran su necesidad de reconocimiento y aceptación y en varias ocasiones incluso expresan la normalidad de su relación.

La relación con la familia de Gerardo durante el tiempo que estuvieron juntos fue muy limitada, a pesar de haber acudido a la boda las distancias se habían establecido.

*“Él ha estado enfermo y nadie ha preguntado por él, como si no existiera, eso es duro, muy duro” (Gerardo, 15/07/2009)*

*“Mi relación es cero, más que cero con la familia de él” (Alberto, 15/07/2009)*

Pudiera parecer que inicialmente el modelo heterosexual de monogamia y amor romántico pauta estas parejas. Coyle y Kitzinger (1995) hace ya dos décadas alertaban el peligro de analizar la realidad homosexual bajo parámetros heterosexuales. Quizás el concepto monogamia no sea válido para pensar la realidad de gays y lesbianas. Pero a pesar de este peligro, cabe darle una vuelta a los análisis de Coyle y Kitzinger (ibídem) a partir lo que nos cuentan.

Los modelos normativos heterosexuales han estado presentes en las primeras fases de todas parejas que he conocido. Tanto ellos como ellas optaban por una pareja cerrada unida por un proyecto común donde existía el amor. En cierta forma, el que estas parejas inicialmente negociaran un

modelo de pareja “cerrado” puede estar muy relacionado con la asunción e interiorización del ideal de pareja heterosexual normativa, como el único modelo posible. Ciertamente la historia de los gais y lesbianas que nos precedieron nos habla de otros modos, de otras prácticas de pareja claramente condicionadas por la vivencia del estigma, la realidad legislativa y social que no permitían otra cosa. Pero ahora más que nunca, a pesar de que cómo apuntaba Demian (1994) la monogamia a mitad de los 90 comenzaba a expandirse y crecer entre gais y lesbianas, tras la aprobación del matrimonio entre parejas del mismo sexo en España, las normativas heterosexuales comienzan a expandirse y aterrizar también en las vidas no heterocentradas. El matrimonio, la paternidad y la maternidad, la posesión conjunta de propiedades y otros mandatos de la norma heterosexual se nos muestran cada día en los medios de comunicación como el destino deseado, como el único destino posible. Pero como nos muestran ambas narraciones, y ciertamente otras, al pasar el tiempo, ambas parejas rompieron ese modelo e introdujeron otras personas en su vida erótico-afectiva cotidiana, y ya no como un secreto, sino consensuando y compartiendo la narración de la experiencia vivida por separado por parte de uno de los miembros de la pareja. Y quizás esto nos hable de unas formas particulares de pensar y construir la pareja. Pues en estos casos, ambos recalcan y dejan muy claro que lo que ocurría fuera de la pareja solo era exclusivamente sexo, nunca amor o relaciones emocionales.

Por lo tanto no quitando razón a estos autores, debemos de decir que a pesar de que no se produzca una inserción total en los modelos heteronormativos, ciertas lógicas si permanecen aunque luego las realidades concretas acaban mutandolas. Esta cuestión no debe resultar rara si entendemos que todas, las lesbianas y gais gitanas también han sido contruidos dentro del modelo normativo, este forma parte de ellos, de su definición de destino.

Pero pasó el tiempo y su pareja se abrió, pero de una forma diferente a Mario. Siguiendo las pautas comunes entre las parejas gais hubo una negociación de la ruptura de la monogamia exclusiva tal y como apunta Lasala (2004). Ellos tenían relaciones sexuales con otros hombres a la vez, formando un trio. Pero tal y como contaba Gerardo, aquello no solo era sexo.

*“es un chaval, jovencito [...] 21 años tiene [risas] somos unos asaltacunas [...] lo conocimos por internet, donde sino aquí, esto es un desierto para nosotros chacho[...] lo conocimos y estamos muy a gusto, es que somos muy modernos David, o muy viciosos [risas]” (Gerardo, 22/10/2011)*

La relación a tres duró unos meses, y no solo suponía encuentros sexuales, sino que también suponía otras actividades, como comer juntos, ver películas, salir o incluso ir de excursión. En ningún momento se planteó la convivencia conjunta, el tercero vivía con sus padres. Pero con el pasar de los meses, Alberto, el payo, comenzó a tener una relación más intensa con el joven. Finalmente Alberto dejó a Gerardo y comenzó una relación con este joven. Esto supuso el comienzo de una etapa muy difícil para Gerardo que acabaría con el divorcio y con una ruptura total con Alberto. Gerardo vivió esta situación con mucho dolor. En su muro de Facebook, durante unos meses, este expresó en diversas ocasiones la tristeza y el dolor de la ruptura. Hace unos meses finalmente se resolvieron todos los pleitos de separación y divorcio entre ambos. Y tras esto, Gerardo comenzó a tener relaciones sexuales de forma continua, incluso con varios hombres diferentes en el mismo día.

Hasta ahora hemos presentado dos parejas, dos realidades con ciertas continuidades. Ambas parejas han tenido una duración media de 7 a 10

años. Ambas parejas de hombres eran mixtas, uno gitano y otro payo. Ambas crearon otras formas de emparejamiento diferentes al modelo monógamo heterosexual. En ambas parejas el amor es expresado como el núcleo de la unión y convivencia. Pero las diferencias también han aparecido, por un lado una de las parejas tenía un modelo de convivencia conjunta más continuo, mientras que en la pareja de Mario los espacios individuales eran mayores. Quizás tal y como dijimos, el que Mario no esté desvelado para su familia y que Gerardo sí, el que Mario viva en una gran ciudad de casi un millón de habitantes, y Gerardo en una ciudad de poco más de cien mil habitantes sean variable que influyan de forma determinante estas diferencias. Aunque no podemos asegurar que sean las únicas razones, la cierta anormatividad de las relaciones homosexuales, en comparación con las parejas heterosexuales, permite mayores espacios de creación de otras formas de relación.

Ciertamente todos y cada uno de los gitanos que están o han estado en pareja me han hablado de estar enamorado, de estar “hasta las trancas”, “de estar “colaita”, en definitiva de la vivencia y narración del amor romántico. Pero una de las primeras cosas que no has hablan de las diferencias entre lesbianas y gais es la presencia del amor unido de forma indisoluble al deseo sexual en caso de las lesbianas gitanas. Ellas sienten el enamoramiento como un paso previo para iniciar cualquier tipo de relación, incluso únicamente relaciones sexuales. Como hemos visto y veremos los hombres gitanos parecen no desviarse de los canales marcados por la homonormatividad y todos y cada uno de los gitanos que he conocido han tenido relaciones sexuales, esporádicas o no, con otros hombres hacia los que sentían únicamente atracción sexual. Esto puede ser leído como una obviedad recogida en gran parte de la literatura. Autoras como Fuskova, Schmid & Marek (1994) argumentan que las mujeres lesbianas siguen los patrones pautados por la heteronorma en la cuestión de la unión entre deseo

y amor marcado para las mujeres y los hombres gais en cierta forma también siguen los patrones marcados para la masculinidad normativa.

Introducimos aquí a dos mujeres gitanas de las que no hemos hablado hasta el momento. Una es gitana “pura” y otra “mezcla” tal y como ellas se definen en el primer y único encuentro que pude tener con ellas fruto de la casualidad. En unas vacaciones de semana santa, estando yo visitando a una amiga, fuimos a una fiesta flamenca a la que había sido invitada Marta, mi amiga. Cuando estaba apunto de terminar la fiesta, ya a altas horas de la madrugada, dos gitanas, o al menos eso parecían cantaron un par de canciones, una cantaba y la otra acompañaba con las palmas y el cajón. Al terminar de cantar y ya fuera del improvisado escenario, vi que ambas salían cogidas de la mano. Tras felicitarlas les pedí poder hablar con ellas otro día y entrevistarlas. En contra de mis miedos, ellas se mostraron muy accesibles. Concertamos nuestro encuentro para el día siguiente en una cafetería del centro. En esta cafetería había mucho ruido y la grabación de la entrevista era imposible, así que finalmente recurrí a tomar notas allí mismo y completarlas cuando llegara a casa de Marta.

Estas dos gitanas tenían en torno a los 25 y 30 años, ambas habían nacido en la ciudad donde nos hallábamos, ambas se conocían desde hace unos siete años. Ellas se conocieron en el grupo de flamenco en el que cantaba Blanca, una de ellas. La otra, Rocío, en ese momento tenía novio, un gitano. El palmero del grupo en el que ella cantaba se fue y el guitarrista trajo a su prima, que era Blanca y esta pasó a formar parte del grupo. Rocío continuó contándome que durante el primer año ella sentía “cosas”, pero que nunca le dijo nada a Blanca. Rocío hace mucho hincapié en sus sentimientos, me cuenta como la desesperaba no poder tocarla, decirle lo que sentía, especialmente disimular. Blanca entre risas cuenta que ella no sabía nada de lo que Rocío sentía, ni siquiera sabía que le gustaban las mujeres.

Rose, S. M., & Zand, D. (2002) argumentan que esta dilatación, este sufrimiento contenido puede ser pensado como una característica muy común en las relaciones entre mujeres. Esta dilación vendría a explicarse a partir del modelo de amor romántico en el que las mujeres especialmente ocupan un papel pasivo, que espera a ser cortejada. La ausencia de un hombre provoca que una de las dos tenga que tomar la iniciativa, pero esto supone una ruptura de los mandatos en los que ha sido construida. Pero ambas son gitanas y son partícipes de la ideología de género gitana de la que hemos hablado, una ideología imbricada en un ethos cultural gitano que provoca que los roles de género se guarden y vigilen con un gran celo, pues de su cumplimiento dependerá su pertenencia a la mismidad gitana. Si a esto le sumamos la negación cotidiana de la sexualidad y el placer sexual de la gitanas que he podido observar en múltiples ocasiones, esta dilatación comienza a tener sentido en el contexto cultural gitano.

Estas dos mujeres, claramente no normativas, pero si construidas en la norma (Butler, 2004) performan una danza de seducción lenta y sutil. Cada roce, cada mirada, cada invitación a encontrarse a solas se harán en términos explícitamente amistosos. Blanca me contaba que en sus primeros tiempos después de que Rocío le confesará su amor, su relación consistía en miradas furtivas y especialmente en miedo. Blanca tuvo miedo, ella también deseaba a Rocío. Solo cuando ya existía una gran complicidad, cuando ya eran amigas, y ambas se sentían seguras de esa amistad se produce una declaración explícita. Y este desvelamiento se produce en términos de amor, de enamoramiento.

En su narración nunca aparece la cuestión de la atracción sexual. Posiblemente si existiera, pero lo importante aquí también es no es lo narrado. Nos da pistas de cómo se están actuando los imaginarios en torno a la relación de pareja. Ocasionalmente si hacen referencia a la belleza de su pareja, pero siempre cifrado en términos de amor. En su primera cita no hubo contacto físico. Cada una se marcha a su casa. El miedo, la sorpresa y

los nervios marcarían esos días. Rocio acepta su proposición, le confiesa sentirse atraída por ella, le confiesa sentirse enamorada.

En esta entrevista, condicionado por el contexto se realizaron preguntas generales, introductorias, era el primer contacto con ellas. Pero a diferencia de las entrevistas y encuentros con parejas de gitanos gais ante preguntas similares ellas profundizaron en multitud de detalles del momento de enamoramiento, ellos narraban el momento de la primera relación sexual. Entre los hombres ninguno me ha hablado con tanto detalle y especialmente todos y cada uno de ellos me han contado que sus primeros encuentros tuvieron un marcado carácter erótico-sexual. Es cierto que no he conocido parejas donde ambos fueran gitanos. El que ambas fueran gitanas unido a nuestro argumento de que son mujeres, puede estar determinando también esta cuestión.

Cini y Malafi (1991) hablan de la amistad como un paso previo en las relaciones entre mujeres. Tanto en este caso como en resto que he visto, las mujeres gitanas siempre han sido amigas de sus parejas antes de haberse desvelado deseo o amor. En cambio cuando hablamos de las parejas masculinas esta amistad se plantea como una cuestión que ninguno de ellos resalta. Rothblum y Brehony, (1993), en su investigación sobre parejas y matrimonios gais masculinos en la ciudad de Boston destacan que la intimidad y amistad, a pesar de ser una cuestión relevante para ellos, en los momentos iniciales del cortejo son cuestiones secundarias que van precedidas por la atracción sexual o incluso la conexión intelectual.

Y volviendo a la relación de Blanca y Rocío, vemos cómo estas comenzaron un noviazgo que duró cinco años que culminó con su matrimonio. Los primeros meses de su pareja, no concretan cuántos, pero a ambas les parecieron muchos, el secreto marcó su relación. En esos meses Rocío dejó a su novio, pero no le dijo la verdadera razón. Poco a poco se dejaban ver juntas fuera de los ensayos. En los primeros tiempos únicamente eran amigas, en su contexto nadie sospechó. Con el paso del

tiempo ambas presentaron a sus familias a su novia. En esta ocasión también supuso una fuente de conflicto. El rechazo de su familia, las dificultades de asumir y reconocer como posibles esta relación de pareja fueron una constante. Para Rocío, medio gitana las cosas se presentaron con menos dificultades, a sus padres no les gustaba, pero lo asumieron, incluso tuvo el respaldo de sus hermanos. Pero Blanca tuvo más dificultades, sus padres la rechazaron. Blanca cuenta con cierto aire taciturno el dolor que le provocó que sus padres no fueran a su boda. Únicamente acudió uno de sus hermanos. La familia vuelve a desvelarse como un punto central en sus vidas. Blanca podía haberlos mantenido en la ignorancia, pero al igual que hizo Rocío, involucró a su contexto de su realidad, a pesar de los rechazos y dificultades que pudieran venir.

“Y las dificultades se superan con amor”. Esta frase que puede volver a parecer una estrofa de una canción romántica, o de un libro de autoayuda de bolsillo, resume un argumento que se repite en sus narraciones. Un argumento que para ellas es válido y ha supuesto el motor de sus vidas desde que empezaron su relación. El amor vuelve a desvelarse como el punto central de sus vidas, un amor romántico, que lucha contra vientos y mareas.

En la actualidad esta pareja continua viviendo juntas, planifican comenzar un proceso de fecundación invitro. La relación con sus familias parece que está en un momento bueno e intenso. Ellas cuentan que acuden en pareja cada semana a visitar a sus respectivas familias. Ellas están presentes en las fiestas importantes y ya desde hace años no se habla de forma despectiva de su relación. Entre ellas y sus familias parece ser que los procesos de negociación que comenzaron de forma conflictiva, marcada por el rechazo, han dado un resultado satisfactorio que se puede ver claramente por un lado en el reciente traslado de estas a una piso en el mismo portal en el que bien los padres de Blanca y por otro lado en ese deseo de embarazarse. Si las relaciones entre ellas y sus familias no fueran



satisfactorias no se hubieran trasladado al mismo portal y mucho menos si están planificando un embarazo que supondría una muestra pública demasiado llamativa de su realidad.

De Jessica, hemos hablado en muchas ocasiones y volvemos a traer a estas páginas. Jessica en estos años ha tenido diversas parejas. A todas y cada una las ha conocido por internet. Todas han sido payas. Sus relaciones han tenido una duración diversa. La primera relación que tuvo Jessica, fue una relación cibernética. A través del Chat de Chueca, concretamente uno de los canales de mujeres lesbianas.

*“ pues yo tenía muchas amigas, aquí también tengo [habla del espacio off-line], están mis primas X, Y, tu las conoces, que ellas saben todo, casi desde el principio y me han apoyado mucho y me han cubierto cuando yo me iba a encontrarme con alguna de mis novias [mirada de complicidad] pero es que en el chueca he hecho grandes amigas, que siempre están ahí, que cuando necesitamos hablar siempre están, incluso a veces nos hemos encontrado [...] Pues eso, nada que un día comenzamos a hablar, hasta que me llamó y al escuchar su voz yo caí rendida, me conquistó, no se qué es”. (Jessica, 19/05/2009)*

A partir de aquí Jessica continuó hablando con esta chica, ella vivía lejos en otra ciudad bastante alejada. Esta relación fue absolutamente on-line, nunca llegaron a verse en el espacio Off-line. Esta relación duró casi un año.

*“aquello era imposible, mira que no hay nada imposible para mí cuando me enamoro, pero estaba muy lejos, y al final na, fuimos dejándonos poco a poco y en esas apareció la otra” (Jessica, 19 /05/2009)*

La otra, es otra mujer, unos años mayor que ella, que vivía en una pequeña ciudad industrial a más de 600 Km de distancia. En este caso la relación tuvo sus espacio on-line y off-line, incluso ella vino en varias ocasiones a su ciudad y se quedó a dormir en su casa. Ya hemos hablado de esta relación anteriormente. Específicamente cuando hablamos del desvelamiento. Pues fue en esta relación donde la madre y la hermana de Jesica, leyeron un correo electrónico entre ambas. Como ya contamos la madre y la hermana tras la lectura del correo y la interrelación de acontecimientos de los que habían sido testigos en esos meses decidieron actuar para parar la relación.

*“ya te conté, que ellas después de leer el correo ataron cabos, y eso de que viniera a verme tanto, que hablara tanto con ella por teléfono, yo la tenía en la boca todo el día, que si esta no se qué, que si no se cuanto [...] y que la llamaron y le dijeron de todo. Ella desapareció. Yo no sabía por qué no me respondía al teléfono, me volvía loca. Hasta que un día me contesto y me contó [...]. Ella conocía a los gitanos, era trabajadora social, pero no podía con esto. [...] Yo soy gitana, y eso es lo que soy y quien me quiera tiene que saber esto y apoyarme” (Jesica, 19/05/2009)*

Para Jesica, los miedos y las distancias de su novia tras las acciones de su madre y su hermana supuso el fin.

*“yo la quería con toda mi alma, es que conectaba tanto con ella, ella me entendía, sabía de los míos, pero al final no pudo, y yo no puedo dejar de ser lo que soy, gitana, ella hasta quería venirse a vivir aquí conmigo, pero no se, le entro miedo, le superó” (Jesica, 19/05/2009)*

Jesica nos tramite con estas palabras la centralidad de la familia. Cabe destacar que Jesica ha dedicado la última década de su vida al activismo y atención social con gitanos. Lo gitano forma parte tanto de su vida emocional y biografía como de su medio de subsistencia. La renuncia a esto no es algo posible. A pesar de que en una de las conversaciones plantea la posibilidad de irse de su ciudad y vivir su vida sin familia. Cuando expresa esto está en una relación de pareja con una chica de una ciudad cercana, se ven varias veces en semana, es la relación más intensa en contacto físico que ha tenido. No por ello, más real, pues en sus narraciones encontramos que para ella todas sus relaciones sean On-line o Off-line son descritas de forma similar y en todas nos habla de amor. Pero quizá sí que podamos observar que en el momento donde la frecuencia Off-line es más intensa si plantea el alejarse de su núcleo familiar gitano.

*“yo me estoy preparando unas oposiciones, si esto sale yo la cojo y nos vamos, si no entran en razón los míos, pues ya está, yo tengo que ser feliz, tengo que hacer mi vida” (Jesica, 19/05/2009)*

Además parece ser que no únicamente afecta la cuestión de que esta relación se desarrolle en el espacio Off-line, por otro lado nos habla de un proyecto de subsistencia material que supondría independencia. Nos ha hablado de prepararse y aprobar unas oposiciones. Vemos aquí que el argumento al que anteriormente alegábamos de la necesidad emocional del mantenimiento de las relaciones y cercanía cotidiana de la familia presenta ciertas grietas. Realmente Jesica no se ha independizado todavía, pero la expresión del deseo creo un espacio de posibilidad que sin duda en algún momento puede ser ocupado por ella.

No hemos profundizado en esta tesis sobre el rol de la mujer gitana en relación con las actividades profesionales y su dependencia o independencia

económica de la familia. Aunque si hemos podido ver que existe un gran control social sobre ellas. Si recurro a buscar cifras estadísticas sobre esta cuestión no encuentro ninguna medianamente fiable. Ahora bien, tampoco podemos caer directamente en el discurso estereotipado que sitúa a las mujeres gitanas en el espacio de la pasividad y dependencia absoluta de los hombres gitanos o en su defecto de las instituciones asistenciales públicas y privadas. A lo largo de estos años he conocido muchas gitanas cuyas actividades económicas, regladas o no (venta ambulante, limpieza de casas, temporeras en agricultura, etc.), suponían el sustento económico principal de su núcleo familiar. También he conocido otras muchas que o bien participaban activamente en la empresa familiar, como es la venta ambulante, o bien ejercía de amas de casa, siendo el marido y los hijos los que ejercían estas labores. Lo que sí parece ser cierto es que la mayoría de las dedicaciones económicas que ocupaban las gitanas se caracterizaban por la precariedad y la estacionalidad. Y ciertamente eso puede suponer una mayor dependencia del núcleo familiar. Si a esto sumamos la dependencia normativa a nivel de cuidados que estas han de ejercer sobre los miembros del núcleo podemos estar ante una posible explicación de esta cuestión.

Muchas de las mujeres gitanas que he conocido han expresado la imposibilidad de dejar su núcleo vital gitano, en ocasiones por la dependencia económica y en otras muchas diríamos que por una dependencia moral. Siendo aquellas que tienen ciertos niveles de independencia económica y también social las que se han independizado de sus familias.

\*\*\*\*\*

En las páginas anteriores se ha seleccionado algunas de las realidades obtenidas en estos años de trabajo de campo. Cómo es evidente no son las únicas parejas que se han conocido. A lo largo de estas tesis han aparecido otras parejas. Creemos que en las narraciones vitales de estas parejas quedan patentes la mayoría de los espacios comunes entre ellas que nos permiten pensar con cierta amplitud. Estas gitanas y estos gitanos nos han llevado a pensar sobre las formas que toman estas parejas, sobre las mutaciones de los modelos monógamos heterosexuales y sobre las cercanías a las formas y modelos payos homosexuales. Ciertamente remarcamos la cuestión de la cercanía y esta no es difícil de entender si resaltamos que la mayoría de las parejas son mixtas, entre payos y gitanos.

En estas parejas se forma una ecuación donde la pertenencia étnica es una variable, muy relevante, que se interseccionará con los espacios de residencia, rural o urbano, ser hombres o mujeres, niveles formativos y laborales y las formas de gestión del desvelamiento ante sus grupos familiares. El que la pareja de Mario permanezca totalmente ajena a las dinámicas gitanas está directamente relacionado con que él no haya desvelado su identidad o prácticas sexoafectivas a su familia gitana. El que éste viva en una gran ciudad donde sus habitantes pueden habitar uno u otro barrio sin tener que cruzarse comúnmente con otros que vivan en otras zonas de la ciudad facilita este no desvelamiento y que forme una unidad emocional, económica y residencial con otro hombre sin que la aceptación o rechazo de la familia influya. En cambio, en los casos de Gerardo o de Blanca, que habitan en ciudades mucho más pequeñas, donde el contacto entre sus habitantes es continuo, presentan otra realidad. Todos sus movimientos son susceptibles de ser conocidos por sus familias, las conexiones existentes entre los habitantes de esos espacios urbanos más pequeños es mucho más intensa por lo cual hace mucho más compleja la posibilidad de ocultación e independencia de sus familias.

Por otro lado hemos encontrado una diferencia de la que hemos hablado y analizado y es la mutación de las formas tradicionales de pareja que las parejas de hombres muestran. En cambio las relaciones entre mujeres nunca presentan, terceras personas a nivel afectivo o sexual. Sus parejas se forman o se rompen pero ellas nunca hablan ni siquiera de la posibilidad de abrir o cerrar sus parejas, es una cuestión que no se pone en duda. A su vez, vimos como para ellas cuestiones como la amistad, la compenetración o la intimidad resaltan mucho más que en las parejas de hombres.

Finalmente una cuestión que ya hemos esbozado y creemos que merece una reflexión más profunda y es la cuestión de la composición étnica de estas parejas. Y esta cuestión resulta especialmente relevante si tenemos en cuenta los análisis llevados a cabo en esta tesis en torno al ethos negativo de los gitanos. Los gitanos tal y como dijimos construyen sus vidas y sus subjetividades en un contexto de inteligibilidad gitano donde todo es pensado en oposición alterizando de lo payo y de los payos. En ese contexto cabría de esperar que la cuestión de la elección y formación de parejas siguiera este patrón. Jackson y Sullivan (1999: 4-5), junto con Nakajima, et al. (1996: 573), en su estudio sobre las dinámicas de pareja de los hombres y mujeres gais de origen asiático en Australia destacan que existe tendencia mayoritaria a establecer relaciones de pareja con hombres y mujeres anglo-australianas. En ambos trabajos coinciden en que las razones de esta tendencia se debe en primer lugar a la existencia de menos hombres y mujeres asiáticos lesbianas y gais debido a una mayor ocultación por la existencia de reglas de sexo y género más rígidas en sus comunidades en cuanto a comunidades minoritarias. Esta posible explicación no se aleja en absoluto de la realidad de los gitanos y gitanas de las que hemos hablado. Pues tal y como apuntamos a pesar de que las cosas están cambiando, la existencia de unas normas rígidas heterocentradas como parte del ethos gitano y las dinámicas de vigilancia y domesticación en torno a ellas para con todos sus miembros dificulta una muestra abierta de sus identidades,

prácticas o deseos en sus contextos gitanos. Por otro lado estos autores apuntan que también afecta la menor existencia de infraestructuras dentro de sus comunidades étnico-religiosas que posibiliten el encuentro entre gais y lesbianas asiáticos. Entre los gitanos ya hemos hablado de cómo las dinámicas de evitación de otros gitanos o gitanas gais o lesbianas gitanas ha sido una tendencia y estrategia de protección ante un posible desvelamiento dentro de la comunidad.

Al mismo tiempo, tal y como hemos analizado y de acuerdo con Bhabha (1983) dentro de las dinámicas de interacción racial encontramos prácticas aparentemente contradictorias de atracción- repulsión. Al odio, rechazo, ejercicio del poder y otrerización que acompañan al racismo históricamente encontramos prácticas de erotización y deseo. En el caso de las relaciones entre gitanos y payos la cuestión es evidente como resaltábamos en los primeros análisis histórico-genealógicos de esta tesis. Stallybrass y White (1986) nos hablan de la paradójica identificación que acontece en la creación de las subjetividades de dominantes y dominados. En la erotización encontramos un elemento central en los procesos culturales y psíquicos de internacionalización de la diferencia. Aquello que comienza con un rechazo puede acabar suponiendo una atracción erótica y sexual. Todos y cada uno de los gitanos que he conocido cuando me han hablado de sus modelos ideales de sujeto deseado, han expresado un rechazo directo hacia los fenotipos estereotípicos payos y un deseo hacia estéticas racializadas gitanas. Pero en cambio tal y como apuntábamos la mayoría de gitanos y gitanas acaban teniendo casi exclusivamente relaciones eróticas, sexuales y afectivas con payos o latinos, en todo caso con no gitanos Klesse (2011) nos habla de esta dinámica como una dinámica comúnmente inconsciente en las relaciones interétnicas. También es cierto que algunos de los gitanos y gitanas han tenido o tienen relaciones con hombres y mujeres latinoamericanos con rasgos que podían acercarse a su modelo gitano de deseo del que hablamos. Pero estos no son ni mucho

menos la mayoría de ellos. Pues al mismo tiempo encontramos como estos gitanos y gitanas, especialmente gitanos en sus dinámicas de interacción en internet, uno de los aspectos que pueden estar usando para “vender” su atractivo es su gitaneidad. Práctica que al parecer funciona por su elevada utilización. Los gais payos, a pesar del racismo que todavía existe en este país se sienten atraídos exóticamente por los gitanos desarrollando un cierto Fetichismo racial (McClintock, 1995) hacia estos, que como analiza Susan Gubar (1997) es una dinámica racista más a partir de estas prácticas de exotización.



## 5. Conclusión al capítulo

La sociabilidad se ha desvelado como un espacio interactivo simbólico-material en que los gitanos y gitanas, en un espacio intersticial, construyen una vida y una subjetividad gitana y lesbiana y gay. Esta sociabilidad acontece en un contexto, macro y micro, gitano y payo articulado en torno a una serie de normas, étnicas y de género, de control de los afectos y la sexualidad. Estas normas suponen al mismo tiempo toda una serie de límites y mecanismos de control y a la vez diversas vías para la mutación y ruptura de las mismas. Todo esto acontece en un momento de cambio de ciclo, donde las nuevas lógicas y formas de socialización e interacción, mediadas y acontecidas en el espacio tecnológico, aterrizan en las vidas de gran parte de los sujetos. En internet los gitanos y gitanas LGTB como sujetos subalternos encontrarán un espacio de resistencia.

Los espacios de sociabilidad gay se han desvelado como espacios contradictorios donde dialogan la seguridad y las lógicas y prácticas racistas hacia los gitanos. Los gitanos gais más mayores, aquellos que vivieron el contexto dictatorial franquista, encontraron en los espacios clandestinos de sociabilidad homosexual masculina espacios de reconocimiento, de afecto y aceptación entre marginados en un momento de fuerte control y persecución para ellos tanto por ser gitanos como por la orientación de sus deseos. Estos gitanos desarrollaron toda una serie de estrategias de gestión de su visibilidad, de sus tiempos y espacios en torno a la cual articularon unas vidas liminales entre sus contextos gitanos, que les aportaban sustento material, emocional e identitario gitano y los contextos de ocio en los creaban redes de socialización sexual, emocional y de ocio. Esta gestión, acontecerá en la precariedad del miedo y el peligro de desvelamiento, tanto para sus contextos gitanos como para el contexto político-policial franquista. Uno de nuestros informantes nos ha narrado precisamente las consecuencias de ser descubierto por las instituciones de control payas

franquistas. Para él supuso la cárcel, el maltrato físico y el exilio-expulsión de sus contexto gitano. En los espacios de homosociabilidad de una gran ciudad encontró y construyó un espacio de supervivencia afectiva y material, como él dice una familia. En ambos casos lo payo se desvelará como un espacio de seguridad.

Y sobre esta cuestión hemos transitado también de la mano de otros y otras gitanas de las generaciones más jóvenes. El ethos gitano tradicional y normativo, fruto de una historia de dominio racista, está definido en base a una alteridad continua y total frente a lo no gitano, lo payo. En consecuencia se configura simbólicamente lo gitano como el espacio de lo bueno, lo seguro y lo payo como el espacio de la heterotopía y el peligro. El que determinados sujetos encuentren en lo payo un espacio de seguridad y más aún de posibilidad de existencia sin renunciar a su pertenencia étnica nos podría estar hablando del carácter poliédrico de las dinámicas y procesos de dominio y subalternidad.

En los contextos de homosociabilidad gitanos y gitanas, lejos de practicar dinámicas de desidentificación étnica, travistiendo su pertenencia étnica de forma pragmática, evitando así los límites y sufrimientos que supone el racismo, practican una especie de sobreexposición étnica tanto en sus técnicas corporales como en su presentación en los diferentes perfiles de internet. Estos gitanos y gitanas han expresado no encontrarse en situaciones de rechazo explícito por su pertenencia étnica, pero como hemos visto la entrada en estos espacios, virtuales y no virtuales, sí supone la entrada en un espacio donde las lógicas raciales están presentes. Su presencia es multiforme y aterrizan en las lógicas y dinámicas del deseo. Lo gitano en los contextos de homosociabilidad se articula simbólicamente en las lógicas de la exotización de la diferencia. Gitanos y gitanas al usar como tarjeta de presentación su pertenencia étnica entran en las dinámicas del mercado del deseo y del sexo poniéndolo en valor. El gitano y la gitana, ardiente, hipersexual y apasionado se constituye como discurso

estereotipado y ciertamente estigmatizado que esta muy presente en los imaginarios payos.

Pero esta cuestión llega a esta tesis despertando una pregunta previa a esta reflexión. ¿Por qué los gitanos y gitanas habiendo sido contruidos en un contexto de inteligibilidad que sitúa a lo payo como malo, no se socializan entre ellos, encontrando un espacio de mayor seguridad y comprensión cultural? En esta ocasión la respuesta vuelve a mostrarse de forma poliédrica. Los gitanos, especialmente los gitanos mayores de 30 años, han crecido en un contexto de control muy estricto marcado por las ideologías de sexo-género gitanas. En ese contexto de control, las prácticas afectivas y sexuales no heterocentradas sitúan al sujeto en la exterioridad de la norma, por lo tanto en la exterioridad simbólica y en muchas ocasiones también material del grupo. Esto ha supuesto el continuo desarrollo de estrategias de *passing*, destinadas a protegerse a ellos y también al resto del grupo familiar de la estigmatización social-perdida de honra-, que supone el desvelamiento ante el resto de gitanos. Esta gestión de la visibilidad ha supuesto que una de las prácticas más comunes haya sido la evitación de todo contacto y desvelamiento ante otros gais y lesbianas gitanos de sus contextos, pues podría suponer un desvelamiento al resto de gitanos.

En este contexto cabría esperar que los gitanos y gitanas LGTB crearan unas dinámicas y prácticas de solidaridad destinadas por un lado a su protección ante el desvelamiento y a la vez la creación de espacios de mismidad entre gitanos y gitanas que comparten la fronterización. Esto ciertamente ha ocurrido, pero una forma muy minoritaria. La tónica más presente ha sido la evitación y ocultación en cuya base están las dinámicas generales de organización social de los gitanos. Los gitanos se organizan en torno los patrigrupos, a los que se les debe cuidado y alineación y de los que se obtiene protección y los sustentos afectivos y materiales necesarios para vivir. Con el resto de grupos gitanos, tradicionalmente han imperado unas dinámicas de evitación y cordialidad como medida de evitación de

posibles conflictos o ruinas. Es cierto que existen entre los diferentes patrigrupos prácticas de relación, cooperación y solidaridad, basándose en emparejamientos, cercanía física o sintonía afectiva, pero esta no es generalizable. A pesar de que existe una conciencia de compartir un ethos cultural, todos son gitanos, pero también dinámicas y lógicas de relación intragitanas que pasan por reconocer como grupo de pertenencia primario únicamente al grupo familiar. Por lo tanto ante el resto de gitanos no pertenecientes al propio grupo familiar se desarrolla cierta cordialidad, pero con reservas y prudencia. Esta cuestión podría estar explicándonos por qué de esa protección y falta de confianza en otros gais y lesbianas, y el temor a que un desvelamiento ante estos pueda suponer un desvelamiento general.

Ahora bien, tal y como vimos podríamos decir que estamos en un cambio de ciclo que supone una mutación del orden gitano. Las generaciones más jóvenes de gais y lesbianas gitanas comienzan a crear redes y relaciones con otros iguales gitanos de sus contextos que no pertenecen a sus patrigrupos. Estas redes están aconteciendo tanto en los espacios on-line, como off-line. Pero esto va acompañado/contextualizado de unos cambios en torno a la visibilidad y aceptación de la diversidad sexo-afectiva a nivel nacional. Unos cambios de los que los gitanos también son partícipes, en menor o mayor medida y que estarán mediados por variables tanto contextuales- grupo gitano de origen, espacio residencial, el tamaño de la ciudad y los recursos a los que se tiene acceso- como individuales -nivel formativo, intensidad de la interacción con payos, conocimiento e interacción con instituciones públicas o sociales, acceso al ciberespacio- que se relaciona directamente con la mutación de las lógicas de socialización tradicionales. Esto podría estar suponiendo una muestra clara de cómo las ideologías étnicas gitanas, unidas nuclearmente a las ideologías de género están mutando, creando grietas en las cuales las nuevas generaciones están penetrando. La homosexualidad continúa siendo tabú para muchos gitanos, sigue siendo pensada como contaminación exterior y

supone una alterización para los sujetos, pero vemos que esta lógica normativa que unas décadas atrás podría ser pensada de una forma más homogénea y total, ahora comienza a cambiar. Aunque como vimos se trate de unos cambios que no han dejado de suponer una continua gestión de las formas de visibilidad, donde la ocultación y el silencio están todavía muy presentes.

El ciberespacio se ha desvelado como un espacio privilegiado para observar estos cambios. En internet gitanos y gitanas han creado, están creando, nuevas formas de articulación de sus deseos no heterosexuales y de su pertenencia étnica. Herramientas/espacios como Facebook se muestran como lugares privilegiados donde gitanos y gitanas tanto de forma individual y espontánea como en forma de lucha política organizada están creando lo que podríamos llamar una mismidad gitana LGTB. Aquí gitanos y gitanas LGTB, de muy diferentes lugares de territorio nacional se buscan y encuentran, hablan, ligan, tienen cibersexo u organizan acciones de visibilización.

Las nuevas lógicas de articulación del tiempo, el espacio y los afectos en los albores del desarrollo ciberespacial, comienzan a ofrecernos un nuevo panorama de interacción social global se encarnan en las prácticas de estas y estos gitanos. Estos no acceden al ciberespacio insertándose en unas lógicas y prácticas impuestas, suponiendo una aculturación y borrado de sus prácticas culturales gitanas. Los gitanos LGTB acceden al ciberespacio mutándolo y gitaneizándolo. El lenguaje, las formas de uso, las formas de presentación nos hablan de cómo estos gitanos articulan sus formas culturales con los ritmos, marcos y formas diseñadas en internet. Por lo cual podemos decir que internet puede estar suponiendo, al menos en potencia, un espacio donde los subalternos creen nuevas formas de resistencia y vida y que lejos de suponer una globalización cultural, está suponiendo un soporte para el cambio cultural negociado con mayor

capacidad de resistencia a las dinámicas de aculturación y subalternidad seculares.

También en este capítulo hemos transitado por las dinámicas de deseo, relación y pareja de los y las gitanas LGTB. En la exposición y análisis de esta cuestión han vuelto a resurgir las dinámicas de control gitanas ante la ruptura de las normas marcadas por las ideologías de género. En esta cuestión dos espacios han sido analizados, por un lado los ciberespacios de ligue y homosocialización y por otro las parejas conformadas por gitanos y gitanas LGTB.

En este contexto de control encontramos fuertes diferencias entre nuestros informantes. Por un lado aquellos que hemos reconocido como liminales, con una historia y socialización cotidiana que no se corresponde con el modelo gitano mayoritario, cuya socialización acontece mayoritariamente entre payos. Sus dinámicas y prácticas estarán muy cercanas y en continuo dialogo con las dinámicas comunes payas LGTB. Mientras que en el caso de los gitanos mas cercanos al modelo normativo gitano articulan un mayor número de estrategias de *passing* que les permita articular su gitaneidad y la orientación de su deseo. Ellos y ellas encuentran en internet un espacio en el que socializarse y ligar con un menor peligro sentido al desvelamiento, ante su grupo y las consecuencias que supone. La presencia de gitanos en los portales gay de contactos es ciertamente alta. Tal y como hemos señalado, su presencia es abierta mostrando activamente su gitaneidad. Pero a la vez nos hemos encontrado con que las gitanas están mucho menos presentes en estos portales y sus dinámicas de protección son mucho mayores. Las prácticas y lógicas de control de los gitanos hacia las mujeres de sus grupos podrían explicar con cierta claridad esta cuestión. El que sobre ellas recaiga el mantenimiento y muestra pública del honor y honra de todo el grupo familiar, supone el desarrollo de muchas mas formulas de control y por ende una menor libertad de movimientos que sin duda dificulta el desarrollo de estrategias de lesbosocialización. Esto no

significa que ellas no se socializan con otras lesbianas, pero sí que las dificultades son mayores. Siendo aquellas que habitan vidas más liminales, más lejanas al modelo central gitano, -aquellas con trabajos remunerados fuera de la familia, con estudios, con redes de relaciones afectivas payas- las que se encuentran con las facilidad para articular esas estrategias. Aquí la ruptura de los roles y formas vitales tradicionales normativas gitanas se presenta como un facilitador para estas mujeres.

Ya que hablamos de diferencias encontramos también grandes diferencias entre las formas de homo y lesbosocialización. Aquí las formulas tradicionales que implican las ideologías de género gitanas y también payas parecen imperar. Los gitanos nos han mostrado cómo el sexo, las prácticas sexuales, suponen la puerta de entrada a estos espacios de socialización. En la mayoría de ocasiones en primer lugar acontece un encuentro sexual con otros hombres, y posteriormente en ocasiones relaciones de amistad y/u ocio. Las gitanas nos muestran unas dinámicas diferentes. En todos los casos en sus dinámicas de socialización sea en el ciberespacio o fuera de el, se busca y acontece en primer lugar la amistad, luego el enamoramiento y por consecuencia de este las prácticas sexuales. Esto nos conduce a pensar precisamente en estos diálogos entre las ideologías y prácticas payas y las vidas de estos gitanos y gitanas.

En estas dinámicas subyace a la vez otra cuestión y es cómo a pesar que tanto en el caso de los gitanos como de las gitanas LGTB los modelos corporales y estéticos gitanos ocupan la centralidad de su deseo, en la práctica la gran mayoría de relaciones son mixtas. Las razones de estas dinámicas nos conducían a pensar en que tanto las prácticas de protección ante el desvelamiento, como el mayor diálogo entre gays gitanos y payospodrían explicar esta aparente incongruencia.

A su vez también al analizar de forma comparativas las relaciones de pareja entre hombre y mujeres gitanas LGTB nos hemos encontrado con que entre la mayoría de los sujetos que forman la muestra de esta tesis las

relaciones mayoritariamente no han tenido una gran duración. En el caso de los hombres mayoritariamente nos encontramos con muchos gitanos que únicamente han tenido relaciones con carácter sexual de mayor o menor duración. En el caso de las mujeres como apuntamos las relaciones son mayormente emocionales, aunque son menos, sus relaciones han tenido una mayor duración.

Analizando con una mayor profundidad las relaciones de parejas de estos gitanos y gitanas vemos como la gitaneidad se hace presente en la mayoría de las relaciones de pareja. Especialmente en los momentos de presentación pública de sus parejas ante sus familias. Este doble *coming out*, para todos ha supuesto momentos de tensión y enfrentamientos familiares. Pero todos y cada uno han desarrollado prácticas de negociación cotidiana que mayoritariamente han supuesto un gran acercamiento con los contextos familiares gitanos.

Por lo cual finalmente vemos que en las experiencias vividas por gitanos y gitanas con prácticas o identidades no heterosexuales en torno a la sociabilidad llamada “homosexual” (Villaamil, 2003, 2004; Pecheny, 2002; Guasch, 1995) , las negociaciones creativas y las estrategias de resistencias se desvelan como una pieza imprescindible en la configuración de sus realidades vitales. Las formas y discursos de presentación pública, las estrategias de sociabilidad, el manejo del secreto y la visibilidad, las lógicas de estructuración de tiempos y momentos nos narran ya no únicamente estas acciones del poder dirigidas a domesticar y construir sujetos domésticos, sino especialmente el carácter contingente espinosiano de estos sujetos y su capacidad de agencia. Al analizar estas variables podemos ver cómo las diferentes estrategias de resistencia y la enorme capacidad creativa en unos contextos difíciles. Contextos que hemos situado en un momento de cambio de ciclo, de gran cambio cultural, al igual que la sociedad mayoritaria, que se han insertado como nativos en las nuevas arenas sociales: el ciberespacio.



## Conclusiones Finales

## Conclusiones Finales

Comenzamos esta tesis tratando de crear un marco sobre el que pensar la propia existencia gitana como fruto del cruce de diferentes tensiones de fuerzas que acabaron por crear el problema gitano, por inventar “lo gitano”. Vimos como a lo largo de más de 500 años los gitanos “lo gitano”, como artefacto semiótico-material fue construido como un problema social, económico, político y moral. Una construcción cuyas consecuencias encontramos en la actualidad y cuyas ramificaciones alcanzan a gitanos y gitanas LGTB.

Dentro de estas acciones y artefactos del poder, las acciones discursivas, en los más diversos soportes, tomaron una relevancia excepcional a la hora de crear un contexto de inteligibilidad a través del cual las sociedades mayoritarias los han pensado y se han relacionado con ellos. Lo gitano, como resultado de esos procesos resultó un constructo homogéneo, inmutable, naturalizado y sustancializado. Un constructo en el que unos sujetos fueron y son leídos y situados y por ende contruidos. El ethos gitano, las subjetividades gitanas serán el resultado de un diálogo interminable entre todos esos artefactos discursivo que los sitúa en el espacio de la heterotopía, las acciones aculturizadoras y aniquiladoras de los aparatos estatales y sus propias resistencias ante estos.

Y en este proceso el ethos gitano se construye situando las ideologías del género y la sexualidad en el punto central de su propia autodefinición y de la definición de la alteridad paya. El ethos gitanos, fruto de una historia de dominio y masacre racista-colonial esta definido en base a una alteridad continua y total frente a lo no gitano, lo payo. Esto supone que se configure simbólicamente lo gitano como el espacio de los bueno, lo seguro y lo payo como el espacio de la heterotopía y el peligro.

A partir del siglo XVIII, en los procesos de alterización sobre los gitanos, la sexualidad y especialmente la mujer gitana tomarán una gran

centralidad. Las nuevas formas de ejercicio del poder-biopoder- que traería el desarrollo del sistema capitalista aliado con la ilustración gobernarán la vida de los sujetos y de las poblaciones con el objetivo de hacerlos útiles y dóciles para el trabajo industrial y la defensa del territorio. Una construcción que pasará por la creación de unas instituciones de control y de forma entrelazada con la creación de unos discursos de pertenencia-alterización. En estos, los sujetos serían situados en el espacio de la normalidad y en consecuencia tratados como tal, siempre que sus prácticas no se acercarán a las de aquellos sujetos enfermos, salvajes o criminales, de dentro y fuera de la metrópolis. Los gitanos, pero especialmente las gitanas, ocuparán un lugar central en la domesticación/construcción de la mujer victoriana. La mujer ocupará un espacio central en la reproducción del sistema, siendo definida en oposición alterizante a la salvaje colonial, a la loca, a la prostituta, a la mendiga, a la bruja. Los discursos definitorios acerca de las mujeres gitanas serán un sumatorio de todos los anteriores. La gitana, será lasciva, bruja, pobre y en muchas ocasiones también loca y descontrolada. Y en esta dinámica con el transcurrir de los siglos nos encontramos con que el control, revestido de cuidado, sobre la mujer ocupa un lugar central en la vida de las gitanas que aparecen en esta tesis. Un control que precisamente acontece en términos directamente inversos de estos estereotipos de los que hablamos. Por lo cual, con la perspectiva que nos ofrece el análisis temporal, vemos que estas dinámicas biopolíticas de creación de alteridades dirigidas al control de la mujer en general, acaban también por controlar a la herramienta/objeto/sujeto de dicho control. Y como hemos visto las gitanas lesbianas, aquellas que conviven en sus núcleos familiares, tendrán muchas más dificultades a la hora de lesbosocializar. El control de las mujeres y hombres del grupo sobre sus movimientos será continuo.

Los diferentes análisis de estas formas biopolíticas de ejercicio del poder nos muestran que ese cuidado y construcción de la vida comprende tanto las subjetividades como el cuerpo. El cuerpo se desvela como un

espacio central de las acciones del poder, un cuerpo que ha de ser cuidado, construido y que será signo y símbolo de uno sistema político. De la mano de estos gitanos, como grupo minoritario fuertemente perseguido y aniquilado, hemos podido ver como en la construcción de un ethos gitano resistente, el cuerpo se presenta como un espacio privilegiado en las danzas cotidianas gitanas. Los gitanos en contra de las visiones superficiales que los sitúan como meras victimas pasivas de estos ejercicios del poder, también han incorporado estas lógicas, como acabamos de razonar al hablar de las mujeres gitanas. El cuerpo será un espacio central tanto de las acciones de poder dirigidas a controlar a sus miembros, como también un espacio de rebelión. La performance de movimientos, pluma, o usos estéticos no correspondientes normativamente supondrá para algunos de estos gitanos de los que hemos hablado un importante campo de batalla.

Los gitanos y las gitanas identifican y diferencian los cuerpos gitanos de los que no lo son. Cuando ellos han hablado de cuerpo, han hablado de hábitos corporales; formas estéticas, expresiones y usos del mismo. El cuerpo aquí se ha mostrado una parte central de la pertenencia identitaria a la gitaneidad en un contexto de continua resistencia a la aculturación secular que extrema este proceso.

Vimos que ser gitano o gitana suponía pertenecer a un grupo familiar, interactuar con gitanos, tener un pasado como gitano. Pero ser leído por otros gitanos como gitano también será imprescindible. La pertenencia a la gitaneidad tendrá que ser identificable tanto en su estética como en sus formas. Alejarse de esta identificación supone el desarrollo de críticas y procesos de desidentificación por parte del contexto. Un fantasma, que siempre sobrevuela a todos y cada uno de los gitanos, tanto en lo corporal como en todas las acciones de sus vidas que deberán ser “gitanables”. Esta pertenencia suponía el haber crecido en un contexto gitano con unos fuertes dispositivos de control y construcción de cuerpo gitano, precisamente por este empuje de la sociedad mayoritaria. Los

cuerpos gitanos, los de estos gitanos y gitanas que conforman nuestra muestra, deberán ser y expresar una correspondencia con la bipolaridad sexo-genérica normativa hombre/mujer, masculino/femenino. Y esto, nos llevó a reflexionar como el cuerpo de estos gitanos y gitanas refleja y negocia cotidianamente una identidad, una pertenencia al grupo, situándolo en el mundo y dándoles coordenadas de existencia. Y en este contexto los gitanos y gitanas LGTB en las ocasiones cuyos hábitos corporales y prácticas supone una grieta en la naturalización y esencialización que recae sobre el cuerpo, se enfrentan tanto a la tarea de autosujección como a la sanción del contexto. Pero esto nos ha permitido ver con una gran claridad como esa naturalización y esencialización suponen un necesario ejercicio ficcional de la norma que pretende imponer. En la cotidianeidad, el cuerpo se manifiesta como un espacio semiótico material poroso, mutante y fluido en el que se libran centrales batallas en la configuración de la vida de los sujetos.

Pero ese cuerpo deberá expresar y corresponderse con lo que normas las ideologías de género-sexo. Un gitano para ser gitano, tendrá que ser hombre, una gitana para ser gitana tendrá que ser mujer heterosexual. Los incumplimientos de estas ideologías sexogenéricas, las prácticas e identidades LGTB lo hacen, sitúan a los sujetos de nuestra muestra en un espacio fronterizo e ininteligible. La homosexualidad es sentida y transmitida por estos gitanos como algo ajeno a lo gitano, algo propio de los payos. Las madres y los padres de estos y estas gitanas ante el desvelamiento de las prácticas o identidades de sus hijos o hijas una de las primeras cuestiones de las que hablarán precisamente será la incongruencia cognitiva que supone.

En este sentido hemos visto como los sujetos, contruidos en esta tensión de fuerzas, sienten como imprescindible, como único lugar posible su gitaneidad, rechazando algunos sus deseos homosexuales. La pertenencia a la gitaneidad pasa para ellos y ellas, gitanos y gitanas LGTB, por la pertenencia a un grupo familiar. La familia gitana se desvela como el

centro de la vida de todos los miembros, tanto para aquellos en los que tanto esta centralidad acontece en el orden simbólico como material. Los cambios en las formas de producción y supervivencia sobrevenidas por el capitalismo a lo largo del pasado siglo, unidas a las persecuciones sobre los gitanos han supuesto que la cohesión familiar se desvele como la herramienta básica de supervivencia. Y esto se ha traducido en una intensificación de las normas dirigidas al mantenimiento del grupo como garantía de supervivencia, suponiendo unas dinámicas de dependencia emocional y material entre sus miembros. Y esta cohesión, tal y como han mostrado estos gitanos y gitanas, que acontece en un contexto de extrema alteridad hacia los payos y de cierta desconfianza hacia el resto de grupos de gitanos. Si a esto se le suma la falta de entrenamiento en habilidades y conocimientos, derivados de estas dinámicas de alteridad, aparece unas importantes dificultades para su inserción laboral en el mercado general de trabajo y por ende para tener al menos independencia material.

Esta dependencia obliga a que lejos de paralizarse ante el peligro de un rechazo y exilio movilicen estrategias creativas que mitigan estos peligros. La gestión de la visibilidad, las estrategias de *passing*, destinadas a articular la tensión que suponen anormatividad, se desvelan como estrategias centrales de su vida cotidiana. Cuando mostrar y cuando no, a quien mostrar y a quien no, qué mostrar y que no, suponen un conjunto aritmético que gitanos y gitanas LGTB gestionan con maestría en su cotidianidad. Estos y estas son capaces de articular su permanencia en el grupo y gestionar sus deseos afectivos y sexuales. Se protegen a sí mismos del rechazo del grupo y también, como paso previo a lo anterior protegen al grupo. Mostrar tu homosexualidad en público no supone únicamente una deshonra y descredito para el individuo sino para todo el grupo. Además, como pudimos ver, las pautas de reproducción simbólica y material de muchos de los gitanos en España suponen unas pautas de cohesión que necesariamente desdibujan los límites entre los sujetos y enfatiza las pautas

de control en pos de ello. Por lo tanto comúnmente no es únicamente el individuo el que se *armariza*, se silencia, y se ve abocado a gestionar su visibilidad, sino que todo el grupo familiar tendrá que hacerlo, dando lugar a lo que llamamos un “Armario de 10X10”, un armario familiar gitano. Esto nos aleja de las visiones individualistas sobre este fenómeno. Para los gitanos la visibilidad o no trasciende al grupo y en el tendrá que negociarla, dotando de una gran complejidad su cotidianidad en muchas ocasiones.

Por lo tanto si el individuo se muestra desacredita al grupo, lo agrede. Un desvelamiento “mal gestionado” supone la vergüenza y pérdida de consideración entre el resto de gitanos de ese grupo familiar. Cuidar al grupo, no deshonorar a los hombres del grupo, aparece como una de las principales preocupaciones de muchos de los gitanos y gitanas LGTB. Y de hecho muy pocos de los y las gitanas que aparecen en esta tesis han tenido lo que podríamos llamar una mala gestión o una gestión que conllevara una afrenta para el grupo familiar. Vimos como uno de estos fue el protagonista de un reportaje televisivo que supuso el rechazo de su familia y la no aceptación de su marido. Encontramos más ejemplos cuando hablamos de las dificultades de los jóvenes transexuales a la hora comenzar su proceso de cambio estético hacia la feminización.

Esta gestión de la visibilidad también ha supuesto la evitación de todo contacto y desvelamiento ante otros gais y lesbianas gitanos de sus contextos. Este contacto podría suponer un desvelamiento al resto de gitanos, dificultando para muchos la creación de un contexto LGTB gitano capaz de articular sus deseos y prácticas y sus pertenencia étnicas. Las desconfianzas seculares entre unos grupos gitanos y otros nos explican esta cuestión, mostrarse ante otro gitanos o gitana o dejarse ver es y ha sido vivido como un potencial peligro.

Pero el tiempo pasa y como analizamos, estamos viviendo un cambio de ciclo en las formas de socialización, también para los gitanos y las gitanas. Todos los gitanos y gitanas, de todos los momentos históricos

nos han narrado la centralidad de la homosocialización en sus vidas. Encontrarse con iguales, enamorarse o tener sexo ha sido una realidad para todos y cada uno de ellos. Gitanos y gitanas, desde los más ancianos usuarios de los clandestinos espacios de ocio, pasando por los gitanos de la transición y democracia, usuarios del ambiente, zonas de *cruising*, saunas, etc. hasta los más jóvenes, cibernativos nos han mostrado la centralidad de la homosocialización en sus procesos vitales. Unos usos que han sido centrales para sus vidas.

Los espacios de homo-lesbo-sociabilidad se han desvelado como espacios contradictorios donde dialogan la seguridad y las lógicas y prácticas racistas-colonialistas hacia los gitanos. Por un lado se sienten seguros en un contexto payo, donde nadie los conoce, y especialmente donde apenas hay gitanos o tienden a evitarse. Pero por otro lado esta relación ha estado marcada por las lógicas racistas clásicas en nuestro contexto. Un racismo que se desvela poliédrico. Ningún gitano y ninguna gitana ha narrado experiencias de rechazo directo por parte de otro hombre o local de ambiente por su gitaneidad. Las lógicas racistas se han hecho presentes a través de pautas exotizantes. Lo gitano, se ha mostrado en los contextos de ligue como un valor de atracción, un valor añadido al resto de sus características personales. Lo gitano se presenta como una marca que vende, signo de masculinidad y feminidad estereotipada, hipersexualidad y apasionamiento dentro de los imaginarios del deseo contemporáneo. La literatura y la producción pornográfica nos lo han mostrado con gran claridad. Y en esto, gitanos y gitanas lg tienen una gran visibilidad, desde su pertenencia étnica, tanto en el espacio On-line como Off-line. En sus estéticas no tienden a realizar actos de ocultamiento de su gitaneidad, no se invisibilizan, tal y como podría esperarse tras tantos siglos de racismo y rechazo, como un medio de evitación de la violencia. Incluso en internet, en los espacios de ligue encontramos multitud de gitanos y gitanas, en cuyo *Nick* se muestra claramente su gitaneidad realizando una sobreexposición.



Cabe resaltar que a pesar de los estereotipos fenotípicos, muchos gitanos y gitanas no se diferencian de muchos payos españoles. Siglos de mezcla han supuesto una cierta disolución de muchos de los rasgos fenotípicos que nos podrían hablar de su origen Indio. Pero lejos de buscar la invisibilización, la muestra, en ocasiones estereotipada, está muy presente. Y ante esto, concluimos que los gitanos y gitanas por un lado utilizan la sobreexposición tanto como forma de defensa ante el posible racismo y al mismo tiempo como una marca que vende su exotividad y les posibilita un mayor grado de atracción ante otros hombres y mujeres no gitanos.

Paralelamente cuando hablamos de socialización también hemos observado cambios en otro orden. Ciertas pautas, del orden gitano podrían estar mutando. Las generaciones más jóvenes de gitanos y gitanas LGTB han comenzado a crear redes de interacción social con otros iguales gitanos tanto de sus contextos, como en la nueva arena social que ha supuesto el ciberespacio. Un cambio de ciclo que se inserta también dentro de unas dinámicas de cambio que se impusieron en España en torno a la aceptación y visibilidad de la homosexualidad. Mostrándonos esto como los gitanos y gitanas, como es evidente, no permanecen ajenos a los cambios del contexto payo, sino que son partícipes y constructores del mismo. Ciertamente no todos los gitanos han accedido y ocupado el ciberespacio de la misma forma. En esta tesis hemos podido ver como el nivel formativo, intensidad de la interacción con payos, conocimiento e interacción con instituciones públicas o sociales, condiciona las diferentes formas de acceso al ciberespacio. El ciberespacio se ha desvelado como un espacio privilegiado para observar estos cambios. En él, gitanos y gitanas, han creado, están creando, nuevas formas de articulación de sus deseos no heterosexuales y de su pertenencia étnica. Internet ha supuesto la aparición de multitud de espacios de posibilidad, capaz de romper, o al menos vadear los límites que pudiera suponer las estrategias de control del contexto o las dificultades espaciales. Herramientas/espacios como Facebook se muestran como

lugares privilegiados donde gitanos y gitanas tanto de forma individual, espontanea buscando socialización, afecto, sexo o en forma de lucha política organizada, están creando lo que podríamos llamar una mismidad gitana LGTB. Gitanos gais y gitanas lesbianas, especialmente crean foros, paginas de Facebook y blogs en los que se conocen “primos” y “primas”, lesbianas y gais de todo el territorio español.

Las nuevas lógicas de articulación del tiempo, el espacio y los afectos que tal y como adelantaba Escobar (2005) en los albores del desarrollo ciberespacial, iban a ofrecernos un nuevo panorama de interacción social global se encarnan en las prácticas de estas y estos gitanos. Pero estos no acceden al ciberespacio insertándose en unas lógicas y prácticas impuestas, suponiendo una aculturación y borrado de sus prácticas culturales gitanas. Estos y estas gitanas LGTB acceden al ciberespacio mutándolo y gitaneizándolo, pero gitaneizándolo desde su liminalidad por sus prácticas no heterosexuales. Internet puede estar suponiendo, al menos en potencia, un espacio privilegiado donde los subalternos crean nuevas formas de resistencia y vida y que lejos de suponer una globalización cultural, está suponiendo un soporte para el cambio cultural negociado con mayor capacidad de resistencia a las dinámicas de aculturación y subalternidad seculares. Estos gitanos ya no se sienten solos, primos y primas de todo el país están a un clic, escuchándolos, dándoles consejos, contándoles sus historias o incluso haciendo de celestina. Internet aquí no es un espacio subsidiario, sino que es un espacio que se mixtura con el espacio Off-line, situando al sujeto en otra posición. Estos gitanos, desde la liminalidad están rompiendo las barreras entre grupos gitanos.

Seguidamente en esta tesis se ha hablado largamente de las formas de control y sujeción que el contexto gitano desarrolla para con sus miembros. Ellos han sido contruidos en un contexto de fuerte control dirigido a controlar cualquier ruptura de la norma y así mantener la cohesión grupal necesaria para su supervivencia. En las vidas de estos gitanos y

gitanas LGTB el control ha sido una tónica, un control esencial en el proceso performativo de construcción de su yo, de su estar tanto consigo mismos, como un yo social/grupal. Una construcción de los sujetos que ha pasado tanto por la muestra continua de los modelos normativos a los que se deberían acercar, como deber ser un gitano y una gitana, pero también en forma de sanción. Los castigos verbales, las burlas e incluso los castigos físicos, es decir la injuria, han enseñado a estos y estas gitanas quienes ser para no estar situados en el espacio de la otredad, lo payo. Pero dentro de estas dinámicas de construcción de los sujetos en esta tesis el silencio, la invisibilización también ha destacado por su constante presencia. Desde la infancia la sanción ha ido acompañada por el silenciamiento de las realidades que no deberían existir. Podríamos decir que acontece un proceso de violencia simbólica que se mantiene hasta la adultez. Estos nos han mostrado como, ya adultos, cuando sus prácticas o identidades han sido descubiertas o incluso desveladas, continúan siendo invisibilizadas, algo de lo que no se deberá hablar. Una tensión constante se mantiene actuando como motor de la ocultación. Pero al mismo tiempo ese silencio también aparece como una estrategia de autocontrol de la diferencia capaz de adelantarse y mitigar la violencia que diferencia supone. Ese silencio que tanto en la literatura como socialmente ha tomado el nombre de armario y que nosotros hemos analizado también como *passing* o gestión de la visibilidad se ha desvelado como una de las estrategias más potentes por parte de estos gitanos y gitanas.

Las experiencias y testimonios de estos gitanos nos hablan de una gran diversidad de usos y formas de habitar el armario y el silencio. El silencio nunca será total, pero tampoco la visibilidad, incluso para aquellos que habitan la hipervisibilidad del estigma. Los sujetos gitanos con los que hemos investigado nunca terminan de estar ni fuera ni dentro de ese armario. En sus vidas se produce una continua gestión de la visibilidad. En diferentes grados y formas dependiendo de variables como el estrato social

de sujeto y el grupo familiar, los roles públicos en entidades gitanas que estos ocupen, ser hombre o ser mujer, etc. Por lo que este silencio se nos muestra a la vez tanto como un mecanismo de control de sus prácticas e identidades, como también como un mecanismo de supervivencia. Las diferentes formas de gestión de este silencio y el desvelamiento dentro y fuera de sus contextos nos han hablado de una estrategia que les ha permitido precisamente resolver esa ecuación de la pertenencia de la que antes hablábamos. Para muchos de ellos y ellas, mostrar sus deseos o prácticas, fruto de un balance entre peligro y seguridad, con las personas adecuadas y en los momentos adecuados ha supuesto un punto central para sus vidas.

Como nos mostraban aquellos gitanos que llamamos “visibles desde el estigma”, ser públicos significaba vivir en el estigma más extremo y alterizante. En caso de los hombres homosexuales ocupar el espacio del “mariquita” receptor de burlas y agresiones dentro y fuera del contexto familiar. Y todos los gitanos en sus contextos han conocido directa o indirectamente a estos gitanos hipervisibles como el estigma, saben de sus consecuencias.

Hemos hablado de un cambio de ciclo, y con la década de los 90 harían aparición otros gitanos, estos de los que acabamos de hablar, crecidos en un nuevo contexto que hemos llamado los “supergitanos”. Unos gitanos y gitanas con una experiencia totalmente diferente de estos de los que acabamos de hablar y que nos muestran que la visibilidad de las prácticas e identidades, a pesar de suponer sufrimiento, dificultades a superar, no siempre conlleva ocupar el espacio de la máxima otredad y el estigma. Los “supergitanos” los definíamos como aquellos y aquellas cuyo trabajo y pertenencia a asociaciones e instituciones con carácter social, gitano y no gitano, han supuesto por un lado un mayor grado de conocimiento de la realidad institucional y social paya, y por otro lado un alto nivel de reconocimiento por parte de los gitanos del contexto, que a la larga es capaz

de amortiguar su ruptura de la norma. Mostrando esto como las normas gitanas también son flexibles y maleables, en función de multitud de variables, pero permitiendo la supervivencia material y simbólica del sujeto y del grupo. Y mostrándonos a la vez como todos los activos que suponen su pertenencia a asociaciones y contacto con payos se desvelan como un valor añadido a la hora de gestionar su visibilidad y pertenencia a la gitaneidad y concretamente a su contexto familiar. Aquellos y aquellas gitanas con fuertes lazos afectivos con payos, con formación e inserción en el mercado laboral gestionan su visibilidad y pertenencia al grupo de una forma diferente a aquellos cuya sociabilidad y supervivencia dependen del grupo familiar. Como hemos apuntado en las páginas anteriores, estos han conseguido unos conocimientos y habilidades que se han traducido en una independencia económica. Estos gitanos mayoritariamente han confesado sus prácticas o deseos en sus grupos familiares, tienen y han tenido parejas estables, y a pesar de las dificultades expresan una mayor capacidad de negociación. En cambio, aquellos con una mayor dependencia, con un menor grado de interrelación con payos, sus instituciones y conocimientos académicos y laborales en sus negociaciones se encuentran con más dificultades, optando en muchas ocasiones por un intento de ocultación total a sus contextos.

Y finalmente vimos como todos estos análisis cristalizaban en unas dinámicas concretas en torno al “emparejamiento”. Las relaciones afectivas y sexuales estarán mediadas por su pertenencia étnica y liminalidad con todo lo que supone. Las formas de gestión de la visibilidad y la independencia de las familias en el orden simbólico y material determinan quiénes tienen un tipo de relación y otras. Aquellos gitanos y gitanas que hemos conocido con parejas, mayoritariamente mixtas, son gitanos con una independencia económica y un bagaje de interacción con payos. Mientras que aquellos que podríamos situar más en las formas de vida gitanas tradicionales, cuyas interacciones afectivas y materiales acontecen

mayoritariamente en el contexto familiar gitano tienen relaciones más circunscritas al ámbito sexual y las relaciones suelen ser puntuales. Al mismo tiempo estos también nos han mostrado como las formas de articulación de estas relaciones están mediadas por las ideologías de género-sexo patriarcales tanto gitana como paya, y por las nuevas normatividades lesbianas y gais. A su vez estas articulaciones se gitanizan. La pertenencia al grupo familiar gitano y la visibilización como gitanos ocuparán un lugar central.

Y ante esto concluimos que los gitanos LGTB, por sus prácticas pasan a ser sujetos liminales que mutan los ordenes normativos gitanos y payos. Estos y estas gitanas han sido capaces de romper de las fronteras de alteridad, siendo capaces de construir unas vidas articulando lo gitano y lo payo. Estos encuentran en lo payo un espacio de seguridad y más aún de posibilidad sin conllevar la renuncia a su pertenencia étnica, una desidentificación. Y esto nos ha hablado del carácter poliédrico de las dinámicas y procesos de dominio y subalternidad. Pues estos gitanos y gitanas, no toman como destino lo payo, sino que en muchas ocasiones en los espacios fronterizos y liminales de lo payo, encuentran otros sujetos liminales. Surge así una confluencia fronteriza y subalterna que rompe estos procesos de alterización creadores de identidades y subjetividades. En la frontera, por ende, encontramos un espacio donde la subalternidad subvierte las lógicas de inclusión-exclusión y es capaz de crear nuevas realidades y a la vez mutar los centros de los que salieron estos sujetos subalternos.

## **Bibliografía**

-A-

Acton, T. (1983). *Gitanos*. Madrid: Espasa Calpe.

Adams, T. E. (2010). Paradoxes of Sexuality, Gay Identity, and the Closet. In *Symbolic Interaction* Volume 33, Issue 2, pp 234–256, Spring 2010. Blackwell Publishing Ltd.

Agamben, G. (1999). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pretextos: Valencia.

----- (2011). ¿Qué es un dispositivo?. *Sociológica* (México), 26(73): 249-264.

Aguilar-San Juan, K (1998) Going Home: Enacting Justice in Queer Asian America. Eng, D, L., and. Horn, A, Y. (eds.). *Q & A: Queer in Asian America*. Philadelphia: Temple University Press.

Aguilera Linde, M, D. (1995). *En busca de un mito: Los gitanos en la literatura inglesa del S. XIX*. Sevilla: Consejería de Trabajo y Asuntos Sociales de la Junta de Andalucía.

Anahory-Librowicz, A. (1989). Las mujeres no castas en el romancero: un caso de honra. In *Actas del IX Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*. Frankfurt: Vervuert: 321-330.

Almeida, M. (1996). Genero, masculinidad e poder: revendo um caso do sul de Portugal. En *Anuario Antropológico/95*. Rio de Janeiro: 160-189.

Anzaldua, G. (1987). *Borderlands. "La Frontera: The New Mestiza."* San Francisco: spinsters/aunt lute.

Archer, R. (2001). *Misoginia y defensa de las mujeres. Antología de textos medievales*. Madrid: Cátedra.



Ardèvol, E., Bertrán, M., Callén, B., & Pérez, C. (2003). Etnografía virtualizada: la observación participante y la entrevista semiestructurada en línea. *Athenea Digital*, 3: 72-92.

Ardevol, E. (1986). *Antropología urbana de los gitanos de Granada: un estudio desde la antropología aplicada al trabajo social*. Granada: Ayuntamiento, Concejalía de Servicios Sociales, Granada.

----- (1987). Vigencias y cambio en la cultura de los gitanos. En San Román, T. (1987). *Entre la marginación y el racismo, reflexiones sobre la vida de los gitanos*. Barcelona: Alianza Editorial: 61-109.

----- (2002). Cibercultura/ciberculturas: La cultura de Internet o el análisis cultural de los usos sociales de Internet”. In *Actas del IX Congreso de Antropología de la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español*.

Ahmed, S. (2000). *Strange Encounters: Embodied Others in Post-Coloniality*. London: Routledge.

----- (2006). *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others*. Durham, NC: Duke University Press.

Altmann, W. (2006). Vicio repugnante en lo social, aberración en lo sexual, perversión en lo psicológico y defecto en lo endocrino. Un ensayo bibliográfico sobre la homosexualidad y los homosexuales bajo la dictadura franquista. *Iberoamericana* (2001), 22: 193-210.

Austin, J. L. (1981). *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós.

.

-B-

- Back, L (1994). The "White Negro" Revisited: Race and Masculinities in South London". En in Cornwall, A and Lindisfarne, N (eds.) *Dislocating Masculinity: Comparative Ethnographies*. London: Routledge: 172-183.
- Badinter, E. (1994). *XY, La identidad masculina*. Madrid: Círculo de Lectores.
- Laterza, B. (1986); *La estirpe de Caín. La imagen de vagabundos y de los pobres en las literaturas europeas de los siglos XV al XVII*. Madrid: Grijalbo-Mondadori
- Bartra, R (2001). El mito del salvaje. *Rev. Ciencias*, nº 60-61: 88-96. Mexico.
- Benedict, R. (2003). *La espada y el crisantemo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Ben-Yehuda, N. (1980). The European Witch-Craze of the 14th to the 17th Centuries: A Sociologist's Perspective. *The American Journal of Sociology*, 86/1 1-31.
- Bech, H. (1997). *When men meet: Homosexuality and modernity*. University of Chicago Press.
- Berna, D y Cabezas, A. (2013). Building Process of "The Feminine" as a Gender Base Violence Artefact en Amodeo and Valerio. *Sesso, genere e cultura*. Naples: ED. Liguori: 25-53.
- Berná, D., Cascone, M., & Platero, R. L. (2012). ¿ Qué puede aportar una mirada queer a la educación? Un estado de la cuestión sobre los estudios sobre la LGTBfobia y educación en el Estado español. *Scientific Journal of Humanistic Studies*, 4(6).

Berná, D (2012). Un golpe de estado y dos billetes de autobús. Mujeres gitanas, sexo y amor en la dictadura franquista. En *Mujeres bajo sospecha (Memoria y sexualidad)* R. Osborne. Ed. Fundamentos: 89-104.

----- 2013). Cartografías desde los Márgenes. Gitanos G en el estado español. En Platero, R. (ed.), *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada*. Barcelona: Bellaterra.

Bourdieu, P. (1968) (1965), "El sentimiento de honor en la sociedad de Cabilia". En Peristiany (Ed.). *El concepto de Honor en lo sociedad mediterránea*. Barcelona: Labor: 175-224.

----- (1997). *El espíritu de familia. a Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.

----- 2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama

Borrow, G. (1921). *The Zingali or an account of spanish gypsies*. London.

Boltanski, L. (1975). *Los usos sociales del cuerpo*. Buenos Aires: Periferia.

Braidotti, R.(2000). *Sujetos nómades: corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*. México: Paidós.

Brehkus, W. (2003). *Peacocks, Chameleons, Centaurs: Gay Suburbia and the Grammar of Social Identity*. Chicago: Univ. Chicago Press.

Butler, J. (1997). "Sujetos de sexo / género / deseo". En *Feminaria*, Año X, No 19. Buenos Aires: 1-20.

----- (1999). *El género en disputa*. Barcelona: Paidós.

----- (2002). *Cuerpos que importan : Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Barcelona: Paidós.

----- (2004). *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid :Ed. Síntesis.

Budka, P. y Kremser, M. (2004): CyberAnthropology - Anthropology of CyberCulture, en Khittel, S.; Plankensteiner, B. y Six-Hohenbalken, M. (Eds.) Contemporary issues in socio-cultural anthropology. Perspectives and research activities from Austria. Viena, Loecker, 213-226. Disponible en Internet, Consultado el 03/07/2014: [http://www.philbu.net/media-anthropology/Budka\\_Kremser\\_Cyberanthro.pdf](http://www.philbu.net/media-anthropology/Budka_Kremser_Cyberanthro.pdf).

-C-

Cabezas, A., & Berná, D. (2013). Cuerpos, espacios y violencias. La construcción de “lo femenino” en los regímenes biopolíticos. *Política y Sociedad*, 50(3): 771-802.

Campbell, L. (1998). *Historical Linguistics. An Introduction*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Coyle, A., & Kitzinger, C. (1995). Lesbian and gay couples: Speaking of difference. *Psychologist*, 8, 64-69.

Cantón Delgado, M. (2004). *Gitanos Pentecostales. una Mirada Antropológica a la Iglesia Filadelfia en Andalucía*. Sevilla: Signatura Demos.

Carrillo, J. (2007). Entrevista con Beatriz Preciado. *Cuadernos Pagu*, (28), 375-405.

Carrillo, H. (2004). Sexual migration, cross-cultural sexual encounters, and sexual health. *Sexuality Research & Social Policy*, 1(3), 58-70.

Caro Baroja, J. (1992). *Las brujas y su mundo*. Madrid: Alianza Editorial.

----- (1992). *Fragmentos italianos*. Madrid: Fundamentos.

Chapkis, W. (1988). *Beawy Secrets: Women and the Politics of Appearance*. London: The Women's Press.

Clarke, C. (1983). The failure to transform: Homophobia in the Black community. *Home girls: A Black feminist anthology*: 197-208.

Classen, C. (1993). *Worlds of Sense: Exploring the Sense in History and Across Cultures*. New York: Routledge.

Cervantes Saavedra, M. (1928). El coloquio de los perros. *Novelas ejemplares II*. Madrid: Ediciones de la lectura.

Cervantes, M. De. [1613] (1982). *Novelas Ejemplares*, vol. I. Edición, introducción y notas de Juan Bautista Avallé-Arce. Madrid: Castalia.

Cipolla, C. M. (1976). *Historia Económica la Europa Preindustrial*. Madrid: Alianza Editorial.

Cini, M. A., & Malafi, T. N. (1991). Paths to intimacy: Lesbian and heterosexual women's scripts of early relationship development. Paper presented at the *Association for Women in Psychology conference*, Hartford, CT.

Comaroff, J. (1985). *Body and Power, Spirit of Resistance*. Chicago: The University of Chicago Press.

Comas, D. (1998). *Antropología Económica*. Barcelona: Ariel.

Connell, R. W. (2002). *Gender*. Cambridge: Polity

Cooper, J. y Weaver, K. (2003). *Gender and Computers: Understanding Digital Divide*. Mahwah: Lawrence Erlbaum Assoc.

Corneus, H [1723] (1989). *Chronica novella usque ad annum 1435*, en J. G. Eccard (1723): *Corpus historicum medii aevi*, vol 2, col. 1225, Leipzig.

Crenshaw, K. (2013). Cartografiando los márgenes. En L. Platero, *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada*. Barcelona: Bellaterra..

Csordas, T.J. (1993). Somatic Modes of Attention. *Cultural Antropology*, vol. 8, nº 2: 135-156.

-D-

De Kerckhove, D. (1999). *La piel de la cultura: investigando la nueva realidad electrónica*. Barcelona: Gedisa.

Demian, A. S. B. (1994). Relationship characteristics of American gay and lesbian couples: Findings from a national survey. In L. A. Kurdek (Ed.), *Social services for gay and lesbian couples* (pp. 101–117). Binghamton, NY: Harrington Park Press.

De Sales y Quindalé, [1870] (2008). *Gitanismo*. Sevilla: Extramuros ed.

De Vaux de Foletier, F(1977). *Mil Años de Historia de los gitanos*. Barcelona: Manantial.

Del Fresno García, M. (2011). *Netnografía: investigación, análisis e intervención social online*. Barcelona: Editorial UOC.

Doménech, M., y Tirado, F. J. (2002). Lo virtual y lo social. *Athena Digital*, 1.

Douglas, M. (1973). Poderes y peligros. En *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI, Editores de España.

Dudgeon, M. R. y Inhorn, M. (2003). “Gender, Masculinity, and Reproduction: Anthropological Perspectives”. *International Journal of Men’s Health* 2(1), 31–56.

Durkheim, E. (1998). *El suicidio*. Madrid: Akal.

-E-

Escobar, A. (2005). “Bienvenidos a Cyberia: Notas para una antropología de la cibercultura”. *Revista de Estudios Sociales*, 22, 15-35.

Eribon, D. (2001). *Reflexiones sobre la cuestión gay*. Barcelona: Anagrama.

Esteban Galarza, M. L. (2004)a. Antropología encarnada. Antropología desde una misma. *Papeles del CEIC*, (12), 1. Disponible en Internet, Consultado el 15/08/2011. <http://papeles.identidadcolectiva.es/index.php/CEIC/article/view/12>

----- ( 2004)b. *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Barcelona: Ed. Bellaterra.

----- (2010). Algunas ideas para una antropología del amor. En Abad González Flores Martos.(ed). *Emociones y sentimientos: enfoques interdisciplinares: la construcción sociocultural del amor*. Ed. Universidad de Castilla-La Mancha: 229-248.

-F-

Fassin, E. (2008). Cuestiones sexuales, cuestiones raciales. Paralelos, tensiones y articulaciones. *Estudios Sociológicos*, XXVI, 77, 387-407.

----- (2011). *How To Do Races With Bodies*. Frances E. Mascia-Lees (Ed) *A Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment*. Blackwell Publishing Ltd.

Fassinger, R. E. (1995). From invisibility to integration: Lesbian identity in the workplace. *The Career Development Quarterly*, 44(2), 148-167.

Federici, S. (2004). *Calibán y la bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Fernandez Arnesto. (1994). *Los Hijos de Zeus. Pueblos Etnias y Culturas de Europa*. Barcelona: Grijalbo Mondari.

Flannigan-Saint-Aubin, A. (1993). Black Gay Male Discourse: Reading Race and Sexuality between the Lines Source. *Journal of the History of Sexuality*, Vol. 3, No. 3, Special Issue: African American Culture and Sexuality: 468-490.

Fonseca, I. (1995). Among the Gypsies. *The New Yorker*, 25/09/1995, 84 Disponible en Internet, Consultado el 13/02/2012. <http://www.newyorker.com/magazine/1995/09/25/among-the-gypsies>

La Fountain-Stokes, L. (2004). De sexilio (s) y diáspora (s) homosexual (es) latina (s): cultura puertorriqueña y lo neuyorican queer. *Debate feminista*, 138-157.

Fortier, A-M. (1999). Re-membering Places and the Performance of Belonging's, *Theory, Culture & Society*, 16 (2): 41-64.

Foucault, M. (1976). *Historia de la sexualidad, vol. I: "La voluntad de saber"*. Madrid: Siglo XXI.

----- (1982). *La imposible prisión*. Barcelona: Anagrama.

----- [1984] (1999)a. El cuidado de la verdad. En *Estética, ética y hermenéutica*. Obras Esenciales. Vol. III.. Barcelona: Paidós: 369-380.

----- [1984] (1999)b. Polémica, política y problematizaciones, en: *Estética, ética y hermenéutica*. Obras Esenciales. Volumen III. 353-361. Barcelona: Paidós.

----- (1990). *Tecnologías de yo*. Barcelona: Paidós.



----- (1991). *Microfísica del poder*. Madrid: Ed. de La Piqueta.

----- (1991). *Saber y Verdad*. Buenos Aires: Ediciones La Piqueta.

----- (2008). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Pre-Textos.Valencia

FSG. (Fundación Secretariado Gitano) 2012. “Informe sobre población gitana y empleo”.Gitanos. Pensamiento y cultura. Madrid. Disponible en Internet, Consultado el 04/06/2015. [https://www.gitanos.org/centro\\_documentacion/publicaciones/fichas/85424.html.es](https://www.gitanos.org/centro_documentacion/publicaciones/fichas/85424.html.es).

----- (2013). El alumnado gitano en Secundaria. Un estudio comparado. Versión online, Disponible en Internet, Consultado el 04/06/2015 : <https://gitanos.org/upload/56/22/EstudioSecundaria.pdf>.

Fullmer, E. M., Shenk, D., & Eastland, L. J. (1999). Negating identity: A feminist analysis of the social invisibility of older lesbians. *Journal of Women & Aging*, 11(2-3), 131-148.

Fung, R. (1995) The trouble with Asians. En Dorenkamp, M and Henke, R(ed). *Negotiating Lesbian and Gay Subjects*. New York: Routledge: 123-130.

Furth C & Chén Shu-Yueh. (1992). Chinese Medicine and the anthropology of menstruation in contemporary Taiwan. *Medical Anthropology*, N° 6(1), 27-48.

Fuskova, I, Schmid, S & Marek C. (1994). *Amor de mujeres. El lesbianismo en la Argentina, hoy*. Buenos Aires: Planeta.

-G-

Gay Blasco, P. (1999). *Gypsies in Madrid. Sex, gender and the performance of identity*. Oxford: Berg.

Gamella, J. F., & Carrasco-Muñoz, E. M. (2008). Vente conmigo, primita. El matrimonio entre primos hermanos en los gitanos andaluces. *Gazeta de antropología*, (24), 33.

Gamella, J. F. (Ed.). (1999). *Los gitanos andaluces*. Granada: Fundación Machado.

García Selgas, F. J. (1994). El cuerpo como base del sentido de la acción social. *Reis*, 68/94, 41-83.

Garlinger, P. P., & Song, H. R. (2004). Camp: what's Spain got to do with it?. *Journal of Spanish Cultural Studies*, 5(1), 3-12.

Gopinath, G. (2005). *Impossible desires: Queer Diasporas and South Asian public cultures*. Duke University Press.

Geertz, C. (1995). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

Goffman, E. (1977). The arrangement between the sexes. *Theory and Society*, Vol. 4, No. 3, 301-331.

Gibson-Graham, J. (2000). Poststructural interventions. En Sheppard, E y Barnes, T (ed). *A Companion to Economic Geography*. Oxford: Blackwell: 95-110.

Gómez, E (2004). *Cibersexo: ¿la última frontera del Eros?*. México: Universidad de Colima.

Gómez Alfaro, A. (1993). *La gran redada de gitanos en España: la prisión general de gitanos en 1749*. Madrid: Presencia Gitana.

Gramsci, A. (2004). *Escritos políticos*. Civilização Brasileira.

Greenberg, D. F. (1990). *The construction of homosexuality*. University of Chicago Press.

Gregori, M. F. (2007). Mercado Contemporâneo de Bens Eróticos: apontamentos etnográficos e notas sobre gênero e práticas sexuais. Comunicação apresentada no Seminário Temático 28 (Sexualidade e Ciências Sociais), no 31º Encontro Anual da Anpocs, Caxambu.

Gropper, R. C. (1975). *Gypsies in the city: culture patterns and survival*. Princeton: Darwin Press.

Gunkel, D(2003). Second Thoughts: Toward a Critique of the Digital Divide. *New Media & Society*, 5(4), 499-522

Guasch, O. (1995). *La sociedad rosa*. Barcelona: Anagrama.

Guasch, O., y Viñuales, O. (2003). *Sexualidades: Diversidad y Control Social*. Barcelona: Ed. Bellaterra.

Guglielmi, N. (1998). *Marginalidad en la Edad Media*. Buenos Aires: Ed Biblos.

Guillaumin, C, (1995). *The Specific Characteristics of Racist Ideology*. In *Racism, Sexism, Power and Ideology*. London: Routledge: 29–60.

-H-

Halberstam, J. (2008). *Masculinidad Femenina*. Madrid: Egales.

Hall, S. (2003). Introducción:¿ quién necesita'identidad'?. En Hall, S y Du Gay, P (comps.).*Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.

Halperin, D. (2004): *San Foucault para una hagiografía gay*, Córdoba: Ediciones Literales.

Hampton, K., & Wellman, B. (2003). Neighboring in Netville: How the Internet supports community and social capital in a wired suburb. *City & Community*, 2(4), 277-311.

Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.

Heredia, M. (2005). Romi, Gacharao, Gitano Cale, Flamenkita... La Identidad Gitana en los Espacios Virtuales. *Memoria de Papel*, 1.

Herrero-Brasas, J. A. (2001). *La sociedad gay: una invisible minoría*. Madrid: Ediciones AKAL.

Herrs, J. (1990). *La ville au moyen age en occidente. Paisajes, pouvoirs et conflits*. París: Fayard.

Hine, C. (2004). Social research methods and the Internet: a thematic review. *Sociol. Sage publications ltd. Sociological research online*, 9 (2).

Hoffman, D, Novak, T. y Schlosser, A. (2001): The evolution of Digital divide: Examining de Relationship of Race to Internet Access and Usage over Time, en Benjamin M.(ed.). *The Digital Divide. Facing a Crisis or Creating a Myth?*, Cambridge: The MIT Press: 47-97.

Huizinga,J, (1993). *El otoño de la Edad Media*. Madrid: Alianza Editorial.

Hughey, M. W. (2008). Virtual (Br) others and (Re) sisters Authentic Black Fraternity and Sorority Identity on the Internet. *Journal of Contemporary Ethnography*, 37(5), 528-560.

-J-

Jackson, P. A. & Sullivan, G (1999). *Multicultural queer: Australian narratives*. New York: Haworth.

Jankowiak, W. (ed.) (1995). *Romantic passion. A universal experience?*. New York: Columbia University Press.

Giménez Adelantado, A. (1994). *Un grupo étnico en el medio urbano. Gitanos en la ciudad* (Tesis Doctoral). Universidad Complutense de Madrid.

Jociles Rubio, M. I. (2005). El análisis del discurso: de cómo utilizar desde la antropología social la propuesta analítica de Jesús Ibáñez. Avá. *Revista de Antropología*, (7), 1-25.

-K-

Klesse, C. (2011). Shady Characters, Untrustworthy Partners, and Promiscuous Sluts: Creating Bisexual Intimacies in the Face of Heteronormativity and Biphobia. *Journal Of Bisexuality*, 11(2/3), 227-244.

Kristeva, J. (1995). El tiempo de las mujeres. *Debate Feminista*, Vol. 11, 343-365.

-L-

Lagunas Arias, D. (1999). Víctimas y redentores: la reciprocidad absurda entre los gitanos y el poder. *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 31(73), 259-268.

----- (2005). *Los Tres Cromosomas. Modernidad, Identidad y Parentesco entre los Gitanos Catalanes*. Barcelona: Comares.

Lahire, B. (2008). The individual and the mixing of genres: Cultural dissonance and self-distinction. *Poetics*, 36(2), 166-188.

Langford, W. (1999). *Revolutions of the heart. Gender, power and the delusions of love*. London/New York: Routledge.

Laparra, M (Coord.). (2011). *Diagnóstico social de la comunidad gitana en España. Un análisis contrastado de la encuesta del CIS a hogares de población Gitana 2007*. Madrid: Ministerio de Sanidad, Política Social e Igualdad.

LaSala, M. C. (2004). Monogamy of the heart: Extradysdic sex and gay male couples. *Journal of Gay & Lesbian Social Services*, 15, 1-24.

Latour, B. (1994). Une sociologie sans objets? Remarques sur l'interobjectivité. *Revue Sociologie du travail*, 34(4), 587-607.

----- (2008). *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Ed. Manantial.

Leap, W. L. (org.). (1999). *Public Sex, Gay Space*. New York: Columbia University Press.

Le Breton, D. (2002). *Cuerpo y Sociología: Las etapas. La sociología del cuerpo*. Buenos Aires: Ed. Nueva Edición.

----- (1999). *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*. Buenos Aires: Nueva Visión,

Le Boulch, J. (1985). *Hacia una ciencia del movimiento humano*. Barcelona: Paidós.

Leblon. B. (1987). *Los Gitanos de España : El Precio y el valor de la diferencia*. Barcelona: Gedisa.

León, Fray Luís. (1996). *La Perfecta Casada*. Madrid: Cátedra.

Liegeois, J-P. (1987). *Gitanos e itinerantes*. Madrid: Presencia Gitana.

Lins Ribeiro, G. (2005). Post-imperialismo: para una discusión después del post-colonialismo y del multiculturalismo. En Mato, D. *Cultura, política y sociedad Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO:41-67.

Lisón Tolosana, C.(1989). La dialéctica nación/estado o la antropología del extraño. *Reis*, 43-59.

Llamas R. (1998). *Teoría Torcida. Prejuicios y discursos en torno a “la homosexualidad”*. Madrid: Siglo XXI Ed.

Lott, T. (1999). *The invention of the Race. Black Culture and the politics of representation*. Massachusetts: Blackwell Plubisher Inc.

-K-

Kenrich, D. (1995). *De la India al Mediterráneo. La migración de los Gitanos*. Madrid: Presencia Gitana.

-M-

Maingueneau, D. (1984). *Genèses du discours*. Liège: Mardaga.

Maingueneau, D. (1983). *Sémantique de la polémique*. Lausanne: L’Age de l’homme,

Magnani, J. G. (2002). De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. *Rev. Bras. Ci. Soc.*, v. 17, n. 49. Disponible en Internet, consultado el 15/03/2013. <http://goo.gl/B5V30>.

Manalansan, M F. (2006) Queer Intersections: Sexuality and Gender in Migration Studies. *International Migration Review*, Volume 40, Issue 1, 224–249.

Markham, A. (1998). *Life online: researching real experience in virtual space*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

Mason, B. (2001). Issues in virtual ethnography. [En línea]. Disponible en Internet, consultado el 30/11/2013. <http://www.ucs.mun.ca/~bmason/pubs/lime99.pdf>.

Mauss, M. (1979). Técnicas y movimientos corporales. *Sociología y antropología*. Madrid: Editorial Tecnos.

----- (2006). *Manual de etnografía*. México: FCE.

Merleau-Ponty, M. (1985). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta Agostini.

Mayans, J. (2002). *Género chat. O cómo la etnografía puso un pie en el ciberespacio*. Barcelona: Gedisa.

Mead, M (1982). *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas*. Barcelona: Paidós.

----- (1985). *Educación y cultura en Nueva Guinea: estudio comparativo de la educación entre los pueblos primitivos*. Barcelona : Paidos

Mena Cabezas, I.R. (2007). *Los gitanos y la venta ambulante. Una economía étnica singular*. Factoría de ideas. Centro de Estudios Andaluces

McClintock, A. 1995. *Imperial leather: Race, gender and sexuality in the colonial context*. New York: Routledge.

McGarry, O., McGrath, B. W. (2012). A Virtual Canvas—Designing a Blog Site to Research Young Muslims' Friendships & Identities. In *Forum Qualitative Sozialforschung: Qualitative Social Research* (Vol. 14, No. 1). Disponible en Internet, consultado el 04/06/2014. <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/1805/3453>



Meccia, E. (2011). La sociedad de los espejos rotos: apuntes para una sociología de la gaycidad”. *Sexo, Salud y Soc.* n. 8: 131-148. Disponible en Internet, Consultado el 3/05/2013. <http://goo.gl/gUOog>.

Mead, M. (1982). *Sexo y temperamento*. Barcelona: Paidós.

Mitchell, W. (2001). E-topía. *Vida urbana, Jim; pero no la que nosotros conocemos*. Barcelona: Gustavo Gil.

Miller, C. (1975). American Rom and the Ideology of Defilement. En Rehfisch, F (ed). *Gypsies, tinkers and other travellers*. London: Academic Press: 41-54.

Mignolo, W. D. (1995). La razón postcolonial: herencias coloniales y teorías postcoloniales. *Revista chilena de literatura*, 91-114.

Molas I Ribalta, P. (1989). El exclusivismo en los gremios de la Corona de Aragón: l impieza de sangre y limpieza de oficios. *Rev. Archives des sciences sociales des religions* . Vol. 68-2, 296-297.

Monferrer Tomás, J M. (2003). La construcción de la protesta en el movimiento gay español: la Ley de Peligrosidad Social (1970) como factor precipitante de la acción colectiva. *Reis*. No. 102, 171-204.

Morales, J. M. R., Alberó, C. T., & Molina, Ó. M. (2010). La brecha digital. Un análisis de las desigualdades tecnológicas en España. *Sistema. Rev.Sistema*, Vol. 218: 3-22.

-N-

Navarro, V. (2006). *El subdesarrollo social de España: causas y consecuencias*. Barcelona: Anagrama.

Navarro Beltrá, M. (2009). La brecha digital de género en España: cambios y persistencias. *Feminismos* (Universidad de Alicante), Nº. 14, 183-200.

Newton, E. (1972). *Mother camp: Female impersonators in America*. University of Chicago Press.

Hardt, M., & Negri, A. (2002). *Imperio*. Barcelona : Paidós Ibérica

-O-

Olivares Marín, C. (2010). Una aproximación al arte gitano. Trayectoria y uso de los estereotipos en las artes plásticas. *Revista de Antropología Experimental*, No 10/ 22: 395-405.

Okely, J. (1983). *The traveller-Gypsies*. Cambridge: University Press.

-P-

Parreiras, C. (2007). Sexualidades.com: uma análise das relações interpessoais em comunidades virtuais. Pôster apresentado no 31º Encontro Anual da Anpocs. Caxambu. [online] Disponible en Internet, consultado el 21/01/2013 en: [http://201.48.149.88/anpocs/arquivos/10\\_10\\_2007\\_14\\_46\\_15.pdf](http://201.48.149.88/anpocs/arquivos/10_10_2007_14_46_15.pdf).

Pecheny, M. (2002). Identidades discretas. En: Arfuch, L. (Comp.). *Identidades, sujetos y subjetividades*. Buenos Aires: Prometeo: 131-153.

Pereda, C. (1991). La identidad en conflicto. *La Jornada Semanal*, 99, 41-54.

Pereyra, C. (1988) (1979). Gramsci: Estado y sociedad civil. *Cuadernos políticos*. N° 54/55, México, D.F. : Era: 52-60.

Perlongher, N, O. (1987). *O negócio do michê: prostituição viril em São Paulo*. São Paulo: Brasiliense.

Pitt-Rivers, J.A. (1971). *Los hombres de la Sierra*. Barcelona: Grijalbo.

Poole, D. (2000). *Visión, raza y modernidad: una economía visual del mundo andino de imágenes*. Lima: Casa de Estudios del Socialismo.

Portal, F. (1989). *El simbolismo de los colores*. Barcelona: Sophia Perennis.

Posel, D. (2001). What's in a Name? Racial Categorizations Under Apartheid and Their Afterlife. *Transformation*, N° 47, 50–74.

Preciado, B (2008). *Testo Yonqui*. Madrid: Espasa.

-R-

Ramírez Hita, S. (2007). *Entre calles estrechas. Gitanos: prácticas y saberes médicos*. Barcelona: Ballaterra.

Ramos-Zayas, A. (2011). Affect .Learning Affect/Embodying Race. En Mascia-Lees, F.(ed). *A Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd.: 24-45.

Restrepo, E. (2002). *Teorías contemporáneas de la etnicidad en Stuart Hall y Michel Foucault*. Editorial Universidad de Cauca(Colombia).

Reyniers, A. (Coord). 1998. Économie Tsigane. Une Économie solidaire intégrée à l'économie globale. Paris. *Études Tsiganes*, Vol. 12. Versión. Disponible en Internet, Consultado el 04/06/2015. <http://www.etudestsiganes.asso.fr/tablesrevue/PDFs/Vol%2012%20Economie.pdf>

Rheingold, H. (1993). *The Virtual community. Homesteading in the electronic frontier*. Nueva York. Harper Perennial.

Rich, A (1999). La heterosexualidad obligatoria y la existencia lesbiana. En Navarro, M y. Stimpson, C, R. (comps). *Sexualidad, género y roles sexuales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Rivas, A. M. & Jociles M.I. (2000). Presentación. La práctica de la investigación etnográfica. *Revista de Antropología Social*, Vol. 9, 9.

Romero, J. M. G. (2008). La alfabetización tecnológica y el acceso a las TIC en la dialéctica inclusión/exclusión. El caso de la minoría gitana. *Revista de Educación*, N°. 346, 427-454.

Robertson, R. (1994). Globalisation or glocalisation?. *Journal of International Communication*, 1(1), 33-52.

Rosaldo, R. (1989). *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*. México :CONACULTA/Grijalbo,

Rose, S. M., & Zand, D. (2002). Lesbian Dating and Courtship from Young Adulthood to Midlife. *Journal Of Lesbian Studies*, 6(1), 85-109.

Rothblum, E. D., & Brehony, K. A. (1993). *Boston marriages: Romantic but asexual relationships among contemporary lesbians*. Amherst: University of Massachusetts Press.

Rucquoi, A (Coord.). (1995). *El discurso político en la Edad Media*. Buenos Aires: Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas: 11-28.

-S-

Said, E. (2006). *Orientalismo*. Madrid: Ed. de bolsillo.

----- (2007). Mapas y retos comunicativos en la era digital. Investigación y desarrollo. *Barranquilla*, 15, 320 – 343.

San Román, T. (1976). *Vecinos gitanos*. Madrid: Akal.

----- (1986). *Entre la marginación y el racismo: reflexiones sobre la vida de los gitanos*. Alianza Editorial.

- (1996). *Los muros de la separación: Ensayo sobre alterofobia y filantropía*. Barcelona: Tecnos/Univ. Autònoma de Barcelona.
- (1997). *La diferencia inquietante. Viejas y nuevas estrategias culturales de los gitanos*. Madrid: Siglo XXI.
- (1999). El desarrollo de la conciencia política de los Gitanos. *Gitanos: Pensamiento y Cultura*, nº O, 36-41.
- (2001). Materiales docentes Curso. Mujer Gitana. UIMP. Valencia. Evolución de los roles en la Comunidad Gitana.
- Scott, J. C. (2003). *Los dominados y el arte de la resistencia*. Ed: Txalaparta.
- Sedgwick, E. (1998). *Epistemología del Armario*. Barcelona: Ediciones de la Tempestad.
- Sicröff, A. (1985). *Los estatutos de limpieza de sangre. Controversias entre los siglos XV y XVII*. Madrid: Taurus.
- Siraj, A. (2009). The construction of the homosexual 'other' by British Muslim heterosexuals. *Contemporary Islam*, 3(1), 41-57.
- Sívori, H. F. (2005). *Locas, chongos y gais: sociabilidad homosexual masculina durante la década de 1990*. Buenos Aires: Ed. Antropofagia.
- Smith, B. (2000). Homophobia: Why Bring It Up?. En Smith, B. *The Truth That Never Hurts. Writings on Race, Gender and Freedom*. London: Rutgers University Press: 111-115.
- Souza, J. P. N.(2012). El Flamenco y sus tres facetas: el Cante, el Baile y el Toque de Guitarra.- Universidade Estadual da Paraíba, Campina Grande. Disponible en Internet, Consultado el 14/07/2103. <http://dspace.bc.uepb.edu.br:8080/xmlui/handle/123456789/2173>

Spivak Chakravorty, G. (2003). ¿Puede hablar el subalterno?. *Revista Colombiana de Antropología*, No. 39, 297-364.

Spurr, D. (1999). *The Rhetoric of Empire. Colonial Discourse in Journalism, Travel Writing and Imperial Administration*. Durham/London: Duke University Press.

Starkie, W. (1985). *Don Gitano*. Granada: Ed. Diputación Provincial de Granada.

Stolcke, V. [1974] (1992). Racismo y sexualidad en la Cuba colonial. Madrid: Alianza Editorial.

Strathern, M. (1996). "Cutting the network". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 2, No. 3, 517-535.

Sutherland, A.(1985(1936)). "Gypsy Women, Gypsy Men: Paradoxes and cultural resources". En *Paper from the fourth and fifth annual meeting Gypsy Lore Society*. North American Charper. Publ. Nº 2.

Sutherland, A. (1975). *Gypsies, The Hidden Americans*. Illinois: Free Press.

-T-

Tebble, A. J. (2011). Homosexuality and Publicness: Towards a Political Theory of the Taboo. *Political Studies*, 59(4), 921-939.

Teunis, N. (2005). Sexual Objectification and the Construction of Whiteness in the Gay Male Community Source. *Culture, Health & Sexuality*, Vol. 9, No. 3: 263-275.

Thede, N. (2000). *Gitans et Flamenco. Les Ritmes de l'identité*. Paris: L'Harmattan.

Túñez López, M y Sixto García, J. (2012). Las redes sociales como entorno docente: análisis del uso de Facebook en la docencia Universitaria. *Píxel-Bit. Revista de Medios y Educación*. Nº 41, 77-92.

Turner, V. (1987). *The Anthropology of Performance*, Nueva York: PAJ Publications.

----- (1994). Bodies and anti-bodies: flesh and fetish in contemporary social theory. Csordas, T(ed). *Embodiment and experience*. Cambridge University Press: 27-47.

-V-

Vidarte, F. J (2007). *Ética marica: proclamas libertarias para una militancia LGTBQ*. Egales Editorial.

Villaamil, F. (2003). Llevar los tacones por dentro: identidad, ironía y resistencia. *Arxius de sociologia*, (9), 153-173.

----- (2004). *La transformación de la identidad gay en España*. Madrid: Catarata.

----- (2007). *Estudio Sociológico y Jurídico sobre la Homosexualidad en España*. Madrid: Cogam

Villaamil, F. y Jociles Rubio, M, I. (2006). *Los Locales de Sexo Anónimo como Instituciones Sociales: Discursos y prácticas ante La prevención y el sexo más seguro entre HSH*. Informe ejecutivo. Madrid: COGAM-Fundación Triángulo-Universidad Complutense de Madrid.

Vázquez García, F. (2001). El discurso médico y la invención del homosexual (España 1840-1915), *Asclepio Revista de historia de la medicina y de la ciencia*, CSIC, Vol. LIII-2, 143-162.

-W-

Walker, L. M. (1993). How to recognize a lesbian: The cultural politics of looking like what you are. *Signs* Vol. 18, No. 4, Theorizing Lesbian Experience: 866-890.

Walsh, E (2001). The Truth about the Digital Divide. En Compaine, B.M. (ed.) *The Digital Divide. Facing a Crisis or Creating a Myth?*. Cambridge: The MIT Press: 279- 284.

Walters SD. (2001). *All the Rage: The Story of Gay Visibility in America*. Chicago, IL: Univ. Chicago Press.

Wacquant, L. (2004). Las dos caras de un gueto. La construcción de un concepto sociológico. *Renglones, revista del ITESO*, N°.56: 72-80.

Wellman, B, Hogan, B, Berg, K, Boase, J, Carrasco, J. A, Côté, R & Tran, P. (2006). Connected Lives: The Project1. *In Networked neighbourhoods*. London: Springer London: 161-216.

Wentzell, E and Inhorn, M. (2011). Masculinities.The Male Reproductive Body. In Mascia-Lees, Frances E. *Companion to the anthropology of the body and embodiment* . West Sussex(UK):Wiley & Sons, Ltd: 307-319.

Wieviorka, M. (2006). La mutación del Racismo. Migraciones. Publicación del Instituto Universitario de Estudios sobre Migraciones, (19), 151-163.

Windstedt, E.O. (1909-10). The Gypsies of Modon and the Wine of Romeney, *Journal of the Gypsy Lore Society*, New Series, no. 2, 355-356.

Wolf, E. (1990). Relaciones de parentesco, de amistad y de patronazgo en las sociedades complejas”, en Wolf, Mitchell y otros, *Antropología Social de las Sociedades Complejas*. Madrid: Alianza: 19-39.

----- (1993). *Europa y los pueblos sin historia*. Buenos Aires: FCE.



## Resumen

La presente tesis doctoral titulada:

tiene como principal objetivo adentrarse en las diversas formas en las que los gitanos gais, lesbianas, bisexuales y trans dentro de un sistema de dominio, poder y domesticación se enfrentan a las dificultades sobrevenidas por sus identidades y prácticas LGTB. Se ha prestado especial atención a cómo estos gitanos y gitanas articulan y negocian su pertenencia étnica, a partir del cumplimiento de las normas que les otorgan dicha adscripción, y sus prácticas afectivas y sexuales, que suponen la ruptura de dichas normas en un contexto que sitúa dichas realidades en la máxima liminalidad.

Esta tesis doctoral ha sido el resultado de un trabajo de campo de corte antropológico realizado tanto en el espacio On-line como Off-line. En el se han combinado diferentes técnicas como la observación participante, entrevistas e historias de vida. A su vez, este trabajo ha sido complementado con la investigación genealógica sobre la construcción histórica de discursos sobre los gitanos realizada a partir de los análisis críticos de diferentes soportes de archivo.

Para alcanzar los objetivos planteados se han establecido cuatro nodos de análisis en torno a los cuales acontecen estas acciones de poder y sus estrategias de resistencia y construcción: el discurso alterizador, el cuerpo, los procesos de identificación y negociación identitaria y las estrategias de socialización y construcción de una mismidad gitana LGTB.

Cinco han sido los capítulos resultantes en el proceso de redacción de esta tesis. Uno inicial donde se muestra y piensa sobre las opciones metodológicas y epistemológicas llevadas a cabo para realizar esta investigación de tesis doctoral. En él destacan las reflexiones y análisis sobre la implicación del antropólogo en el trabajo de campo y, especialmente, sobre el cibertrabajo de campo. En esta reflexión se ahonda

en las diversas formas y grados de implicación y las consecuencias de su negociación en el campo. El cibertrabajo de campo desarrollado se ha desvelado como un lugar tremendamente rico y al mismo tiempo imprescindible para el estudio y comprensión de la dinámicas sociales contemporáneas, especialmente la de los grupos y sujetos subalternos que han encontrado allí un espacio de posibilidad vital como nunca antes.

En el segundo capítulo se realiza lo que hemos llamado una protogenealogía de los gitanos. Se han explorado los mecanismos de construcción de los sistemas inteligibilidad que sustentan las estructuras y lógicas del poder hacia los gitanos desde su llegada a Europa. De la mano de las lógicas analíticas de Foucault se ha realizado un análisis eventualista en el que se traen a estas páginas los principales discursos sobre los gitanos, constructores de una realidad con la que los gitanos todavía hoy negocian. Los análisis resultantes han supuesto una base central en la comprensión los procesos de subjetivación étnica contemporáneos de los gitanos, pues las continuidades y rupturas en torno a estos discursos están presentes en su cotidianeidad.

De la mano de este capítulo nos introducimos en los análisis acerca del papel que ha ocupado el cuerpo tanto en los mecanismos biopolíticos de construcción de las subjetividades como de las estrategias de resistencia de los gitanos y gitanas. El cuerpo, los cuerpos gitanos se han desvelado como algo más que un conjunto material de huesos, fluidos y tejidos, sino un espacio semiótico material en el que se construyen vidas y subjetividades, pero también principalmente donde se construyen las estrategias de resistencia. Aquí, el pudor, el respeto, el honor y la honra aparecen como algunos de los principales artefactos constructores de cuerpos con los que lidian resistentemente gitanos y gitanas LGTB en su vida cotidiana.

Los análisis de la Identidad y los procesos de subjetivación concluyen como estos son los principales artefactos de control, sujeción, domesticación y construcción de los gitanos. De la mano de los gitanos

LGTB hemos visto como los procesos de identificación y desidentificación, como gitanos y como gais, son inherentes a los propios artefactos de control. En este proceso, los gitanos LGTB, lejos de quedarse en un espacio de ininteligibilidad, ni gitanos ni payos, articulan una vida de forma creativa. El silencio y lo que hemos llamado estrategias de gestión de la visibilidad ocupan en estas articulaciones un lugar central en sus vidas.

Los cambios generacionales nos han mostrado como los cambios en los contextos políticos, legales, sociales y demográficos han mutado enormemente las experiencias de los gitanos LGTB a lo largo del último siglo. En estos análisis de entre las diferentes formas de gestión de la vida cotidiana una destaca especialmente, la que hemos llamado la “supergitaneidad”. Esta nos ha permitido ver como los aprendizajes y habilidades de gestión y transito entre las realidades payas y gitanas resultan cruciales en el éxito de esta negociación cotidiana de gitanos y gitanas LGTB.

Terminamos esta tesis con la materialidad de estos procesos a partir del análisis de las dinámicas y prácticas concretas de homosociabilidad de los gitanos LGTB. Gitanos y gitanas nos muestran cómo a pesar de las dificultades resultantes de las diversas formas de control y domesticación creativamente articulan tiempos, espacios y silencios permitiéndoles crear unas vidas en sociedad. El ambiente y los diferentes espacios y ciberespacios de socialización se desvelan como arena imprescindible en esa lucha que la fronterización normativa ha convertido sus vidas. La clase, la raza, la edad o la identificaciones de género serán variables centrales en los usos y formas que toman estos espacios para los gitanos y su interacción con otros gitanos y payos LGTB. En este capítulo el ciberespacio tendrá una relevancia central en muchos aspectos de sus vidas, especialmente en la creación de un nosotros gitanos LGTB. Finalizaremos este capítulo analizando las formas de interacción afectiva y sexual, de pareja, ya sea estable o puntual, de los y las gitanas LGTB. Socialización, sexo y amor

serán arquetipos vitales en los que gitanos y gitanas articularan múltiples estrategias que en algunos casos, especialmente las generaciones más jóvenes en un nuevo contexto más favorables construirán una nueva mismidad gitana LGTB.

## Abstract in English

David Berná Serna

This doctoral thesis, entitled "Subjectivity and Resistance from the Margins: Processes of identity articulation between LGTB Gypsies". Our main aim is to understand the diverse ways in which gay, lesbian, bisexual and trans Gypsies are facing difficulties for their LGBT identities and practices in a system of dominance, power and domestication. We have paid special attention to the way in which these Gypsies articulate and negotiate their ethnicity when their practices represent a breakup with it and places them in a space of maximum liminality.

This PhD is the result of an anthropological fieldwork conducted in both on-line and off-line spaces. In the fieldwork different techniques have been combined such as participant observation, interviews and lifestories. At the same time, this work has been complemented with genealogical research on the historical construction of discourses about gypsies based on critical analyses of different files?.

In order to achieve these aims we have settled four nodes of analysis, tackling both the power actions and the strategies of resistance and construction opposed to them. These nodes are: the "otherization" speech, body, the processes of identification and identity negotiation and the strategies for socialization and construction of a Gypsy LGTB selfness.

This dissertation is made up of five chapters. The first shows the methodological and epistemological choices made in order to carry out this research. It highlights the author's reflections analysing the implication of the anthropologist in the fieldwork and especially in the cyber-fieldwork. This approach delves into the various forms and degrees of methodological involvement and the consequences the negotiation of this involvement has

on the discipline. The cyber-fieldwork has proven to be a highly rich place. At the same time it is essential to the study and understanding of contemporary social dynamics, especially that of subordinate groups who regard the cyberspace as an area of unprecedented living opportunity.

The second chapter tackles what we call a proto-genealogy of the Gypsies. We have explored the mechanisms through which the intelligibility systems are constructed. They sustain the power logics and structures concerning Gypsies since their arrival in Europe. An “eventualist” analysis has been made starting from Foucault’s analytic philosophy of the main discourses about gypsies. These discourses have proven to exert a huge force on the construction of reality still to be negotiated by gypsies nowadays. The resulting analyses represent the basis for understanding the processes of contemporary gypsy ethnic subjectivization. Continuities and ruptures around these discourses are still present in their daily lives.

This chapter leads to the analysis of the role that body has played in both biopolitical mechanisms of construction of subjectivities and Gypsies’ strategies of resistance. Body, Gypsies’ bodies, represent more than just a material set of bones, fluids and tissues. Body is a material-semiotic space where lives and subjectivities are constructed, but moreover, it is the place where coping strategies are built. Here, modesty, respect, honour and “honra” appear as the main artefacts in the construction of body against which LGBT Gypsies fight in their daily lives.

Once we have analysed the identity and subjectivization processes, we might conclude that these are the main devices for control, submission, domestication and construction of gypsies. From our fieldwork with LGBT gypsies, we have drawn the conclusion that the process of identifying and dis-identifying as Gypsies and gays are inherent to those control devices

themselves. In this process, LGBT gypsies, far from staying in a space of in-intelligibility, being neither gypsies nor non- gypsies, articulate their lives creatively. Silence and what we call “visibility management strategies” occupy a central place in their lives.

Generational changes have shown us how the transformations in political, legal, economic, social or demographic orders have shaped the social and individual experiences lived by gypsies throughout the last century. Different ways of interaction, self-perception or visibility, are developed in specific times and places. Among these different ways of managing everyday life, this thesis highlights one particular category of Gypsies: “the super-Gypsies”. The analysis of experiences and stories told by of these Gypsies has allowed us to observe that transition management skills from Gypsy to non-Gypsy realities are crucial to the success of their daily life negotiations.

The final section of this dissertation is devoted to a reflection on the materiality of these processes through the homosociability dynamics and practices in the case of Gypsies. Gypsy gays and lesbians show how despite the difficulties posed by the various forms of control and domestication, they are able to creatively articulate time, space and silence, which allows them to create a life in society, away from ostracism and diaspora. The gay scene and the different spaces and cyberspaces of socialization with other LGTB Gypsies and non-Gypsies constitute an essential arena in their lives. The social and symbolic border where they live because of their sexual-affective practices, has become a new space for creative opportunity where they experience love, friendship, support or even family feelings. Class, race, age or gender identification are key variables in the way Gypsy and non-Gypsy groups perceive homo-socialization.

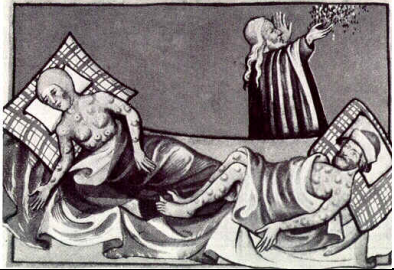



In this final section cyberspace plays a central role. Cyberspace is essential in LGBT gypsie's daily lives in quite a number of aspects, especially those in which relations with other LGBT Gypsies are created online. Through the internet gypsies are beginning to build a gay Gypsy identity. Also through the Internet they are conducting practices involving significant changes in Gypsy culture.

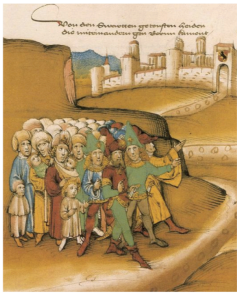




Last but not least, we analysed the forms of emotional and sexual interaction with partners. Socialization, sex and love are vital archetypes through which Gypsies articulate multiple strategies which in some cases, especially those of younger generations in a new, more favourable LGTB context build new gypsy sameness. Through the analysis of the stories told by several couples of LGBT gypsies, we analyse the resistance and forms of violence they deal with. Dating and making a relationship public is a special moment of visibility and exposure to the judgment in the face of the norm. The silence and concealment are imposed in the first place. Public exposure of affection can be taken as an offense to the family. But social and political changes in Spain in recent decades are also affecting Gypsies. The necessity of visibility and recognition is starting to prevail and concealment strategies are being regarded as things of the past by a significant part of the society. Through their negotiations LGBT Gypsies seem to be changing the apparently rigid norm-setting gypsy world.

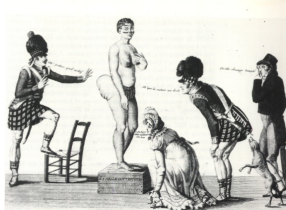
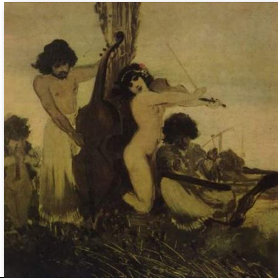








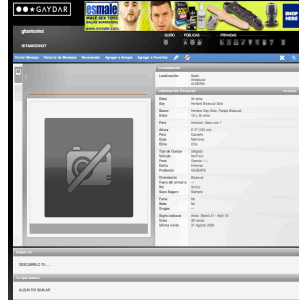


## **Anexos**

## Anexo I. Listado Imagenes

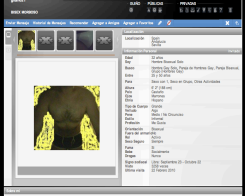
Imagen	Referencia	Pag.
	La peste negra, representada en la Biblia de Toggenburg (1411)	68
	"La visita de los gitanos Tapiz Franco-flamenco, 1510. Currier Museum of Art. Boston.	69
	St. James the Greater, Peregrino a Santiago, por Hieronymus Bosch, hacia 1500. Academy of Fine Arts in Vienna, Austria	73
	J. Callot. Pranzul Bohemienilor. (1592-1635) Risd Museum. Rhode, Islandia.	75

		Erstes Erscheinen. Gitanos a las Afueras de Berna. 1485	76
		Rembrandt van Rijn, 1606-1669. The Spanish Gypsy 'Preciosa'. Art Institute Chicago	99
		La familia Churumbel. Manuel Vázquez. Bruguera, 1960	103
		Manuel Ruiz Guerrero, 1864 -1917. El baile flamenco-óleo	105
		Cartel Película: Los tarantos: ANGLADA CAMARASA (1871-1959	106

	19th century French postcard print "La Belle Hottentot" of Saartjie Baartman.	114
	Antoni Kozakiewicz (1860) Gypsy Family.	115
	Leonardo da Vinci Cabeza Grotesca de Gitana. 1500-05. Tinta sobre papel.	116
	Georges de La Tour: La Buenaventura . c. 1630. Metropolitan Museum of Art, Nueva York	117
		156
	<a href="http://www.realjock.com/gayforums/1585549">http://www.realjock.com/gayforums/1585549</a>	156

	<p>Captura pantalla a Fecha: 6 deseptiembre 2013</p> <p><a href="https://www.gitanos.org/actualidad/archivo/100458.html">https://www.gitanos.org/actualidad/archivo/100458.html</a></p>	<p>253</p>
	<p>Captura de Pantalla a fecha: 2/10/2013</p> <p><a href="https://www.facebook.com/pages/Verve-ripen-Roms-por-la-diversidad/174927922535472">https://www.facebook.com/pages/Verve-ripen-Roms-por-la-diversidad/174927922535472</a></p>	<p>254</p>
	<p>Captura de pantalla a fecha: 14/08/2011</p> <p>Gaydar.net</p>	<p>358</p>
	<p>Captura de pantalla a fecha: 4/08/2013)</p> <p><a href="https://www.youtube.com/watch?v=Lhj-1xkRQsQ">https://www.youtube.com/watch?v=Lhj-1xkRQsQ</a></p>	<p>361</p>
	<p>Captura de pantalla a fecha: 19 /09/2014.</p> <p><a href="https://www.facebook.com/groups/1474452216147856/?ref=br_rs">https://www.facebook.com/groups/1474452216147856/?ref=br_rs</a></p>	<p>362</p>

	<p>Captura de pantalla a fecha: 19/09/2014.</p> <p><a href="https://www.facebook.com/pages/Gitanos-Gitanas-y-viceversa/812290652186653?fref=nf">https://www.facebook.com/pages/Gitanos-Gitanas-y-viceversa/812290652186653?fref=nf</a></p>	<p>363</p>
	<p>Captura de pantalla, a fecha: 19 /09/2014.</p> <p><a href="https://www.facebook.com/groups/657558314293563/">https://www.facebook.com/groups/657558314293563/</a></p>	<p>364</p>
	<p>Captura de pantalla a fecha 19 /09/2014</p> <p><a href="https://www.facebook.com/groups/657558314293563/">https://www.facebook.com/groups/657558314293563/</a></p>	<p>365</p>
	<p>Captura de pantalla, 19/09/2014.</p> <p><a href="https://www.facebook.com/groups/657558314293563/">https://www.facebook.com/groups/657558314293563/</a></p>	<p>366</p>
	<p>Captura de Pantalla a fecha: 2/10/2013</p> <p><a href="https://www.facebook.com/pages/Verve-ripen-Rroms-por-la-diversidad/174927922535472">https://www.facebook.com/pages/Verve-ripen-Rroms-por-la-diversidad/174927922535472</a></p>	<p>368</p>
	<p>Captura pantalla a fecha 04/08/2014.</p> <p><a href="http://reddegitanosgaysybisexualesdeespana.blogspot.com.es/">http://reddegitanosgaysybisexualesdeespana.blogspot.com.es/</a></p>	<p>373</p>

	Captura de pantalla a fecha:	378
Gaydar.net		